Florin-Claudiu Daniel



TEOLOGIE ŞI MARTIRIU ÎN CĂRŢILE MACABEILOR

Presa Universitară Clujeană

Florin-Claudiu DANIEL

TEOLOGIE ȘI MARTIRIU ÎN CĂRȚILE MACABEILOR

Florin-Claudiu DANIEL

TEOLOGIE ȘI MARTIRIU ÎN CĂRȚILE MACABEILOR

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2021

Referenți științifici: Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă
Pr. Conv. univ. dr. Cristian Sonea

Tehnoredactare: Arhid. Dan-Grigore Văscu
Corectură: Elena Gabriela Daniel
Desen coperta 1: Alex Cuibus

ISBN: 978-606-37-1292-0

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401
e-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt-înainte

Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă

Rolul paradigmatic pe care-l împlinesc personajele biblice reprezintă o sursă inepuizabilă de repere pentru cei care s-au poziționat pe calea spre Adevăr. Sfânta Scriptură pune înaintea credincioșilor numeroase modele pe care aceștia sunt chemați să le urmeze pentru a-și fortifica relația cu Dumnezeu. Aceste modele se pot întâlni atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, atât în cărțile canonice, cât și în cele necanonice. Acestea din urmă, numite *Anaghinoscomena* sau „bune de citit" au fost păstrate în cuprinsul Sfintei Scripturi tocmai din motivul că ele propun modele și valori cu caracter moral demne de luat în considerare în vederea zidirii sufletești. Printre ele se numără și Cărțile Macabeilor, care prezintă coliziunea dintre iudaism și elenism din secolul al II-lea î.Hr. – o perioadă sumbră a istoriei poporului ales, o perioadă de criză în care doar cei cu adevărat devotați lui Dumnezeu și-au păstrat credința nealterată. În acel context s-au remarcat îndeosebi preotul Matatia cu cei

cinci copii ai săi (Ioan, Simon, Iuda, Eleazar și Ionatan), un anume bătrân Eleazar și o mamă cu șapte copii care s-au împotrivit asupritorilor și au primit moarte martirică. Atitudinea lor va deveni paradigmatică pentru creștinii tuturor timpurilor: pentru cei care și-au afirmat credința în timpul persecuțiilor romane, pentru cei care astăzi suferă și mor în urma conflictelor din Siria, dar și pentru cei care-și mărturisesc credința în contextul unei lumi într-un continuu proces de secularizare. În fond, între martiriu și mărturisire există o relație strânsă – cel care se opune direcției în care merge societatea actuală, promovând valorile creștine poate fi considerat un martir; aceasta pentru că el moare păcatului pentru a via și în Dumnezeu.

Martirajul se prezintă ca manifestarea credinței la cel mai înalt nivel. În actul martiric, credinciosul dovedește că nu și-a exprimat simplu adeziunea la un set de norme teoretice care-l au în centru pe Dumnezeu cel transcendent, ci efectiv că trăiește acea credință și că este încredințat că realitatea lumii de dincolo este mai importantă decât cea pământească. Cu alte cuvinte, în actul martiric, teologia este transpusă efectiv în realitatea sensibilă. Toate cele expuse în învățătura de credință sunt materializate, își găsesc răspunsul concret în această faptă de curaj care depășește înțelegerea rațională a celor care nu privesc dincolo de

această lume. În schimb, pentru cei care intuiesc faptul că moartea nu înseamnă sfârșitul vieții, actul martiric contribuie la întărirea credinței în înviere și în viața viitoare.

În cadrul Cărților Macabeilor, relația dintre teologie și martiriu este evidentă; toți evreii care s-au împotrivit noilor reforme pe care stăpânirea străină încerca să le implementeze pe teritoriul lor au afirmat cu tărie că credința în Dumnezeu ocupă primul loc în ordinea axilogică după care se orientau. Nimic nu i-a putut determina să renunțe la elementele pe care se sprijinea credința lor. Și, mai mult decât atât, nu s-au mulțumit doar să refuze obiceiurile păgâne pe care conducerea încerca să le implementeze prin forță, ci au ripostat, au organizat atacuri prin care să extirpe răul din mijlocul lor. Moartea prin care au sfârșit reprezintă o dovadă clară a faptului că, pentru ei, teologia era viața și că erau oricând dispuși să-și sacrifice existența biologică pentru a o câștiga pe cea veșnică, nepieritoare.

Am punctat aceste elemente care țin de relația dintre teologie și martiraj în Cărțile Macabeilor pentru a contura o perspectivă de ansamblu în raport cu cercetarea pe care a realizat-o părintele Florin Claudiu Daniel. Lucrarea domniei sale pleacă de la aspectele ce țin de locul Cărților Macabeilor în canonul scripturistic, se îndreaptă spre contextul istoric în care s-au petrecut evenimente și se concen-

trează pe tema martirajului, precum și pe alte trei concepte teologice care se pot desprinde din cadrul textului biblic: 1) creația și Creatorul, 2) pronia divină și 3) învierea și viața veșnică. În final, se are în vedere modul în care martirajul macabean a fost receptat în creștinism.

Cu toate că relatările cu privire la perioada macabeilor nu au fost acceptate între cărțile canonice ale Vechiului Testament, ele au fost frecvent amintite în scrierile patristice. Sfântul Ioan Gură de Aur sau Sfântul Grigorie de Nazians, de pildă, elogiază modul în care acea mamă îi îndeamnă pe cei șapte copii ai săi să primească mai bine moartea decât să se dezică de credința lor. Este o dovadă clară că aceste scrieri nu au fost adăugate în Septuaginta din întâmplare. Ele nu sunt considerate ca fiind normative pentru credință, însă se observă că au primit un loc special și o apreciere deosebită peste veacuri.

În primul capitol al lucrării, autorul prezintă mai întâi câteva date legate de formarea canonului ebraic, arată ce reprezintă o carte canonică în iudaism și, în consecință de ce anume Cărțile Macabeilor nu au fost primite în corpusul cărților canonice. Însă, cu toate că nu au fost plasate între scrierile inspirate, nu înseamnă că sunt lipsite de importanță pentru cultura iudaică. Ele prezintă o perioadă importantă din istoria poporului ales și, începând cu se-

colul al XIX-lea, au început să fie adăugate și în Bibliile ebraice. Mai apoi, părintele Daniel prezintă raportul dintre Cărțile Macabeilor și canonul creștin, făcând o trecere în revistă a modului în care au fost privite aceste scrieri în Septuaginta, în traducerea lui Ieronim și în diverse scrieri patristice ale primelor secole și arătând care este locul lor astăzi în edițiile Sfintei Scripturi din Biserica Ortodoxă Română, Grecească și Rusească și din spațiul catolic și cel protestant.

Din capitolul al doilea, autorul intră în subiectul persecuției și martiriului în perioada Macabeilor. Pentru a oferi înțelegere asupra acestora, el tratează persecuția seleucidă din două unghiuri: 1) politic – în care arată cum s-a dezvoltat Imperiul Seleucid și cum a ajuns să pună presiune asupra israeliților și 2) religios – conturat îndeosebi prin amplul proces de elenizare pe care-l propagau seleucizii. După ce subliniază aceste aspecte, dezvoltă un studiu de caz asupra lui Antioh IV Epifanes, principalul persecutor al israeliților. Biografia acestuia și modul în care s-a desfășurat persecuția declanșată de el oferă ne ajută să înțelegem mai bine de ce evreii s-au organizat pentru a riposta.

Următoarele două capitole vizează cele două moduri prin care evreii au opus rezistență încercărilor de a fi atrași spre elenizare. În capitolul al treilea, părintele Daniel vorbește de o rezistență armată, în care evreii s-au orga-

nizat pentru a se elibera de sub dominația străină. Prima carte a Macabeilor accentuează această latură a rezistenței armate. În primplan apare aici preotul Matatia și, pe rând, cei cinci fii ai săi – dintre care se remarcă Iuda Macabeul –care opun rezistență conducătorilor seleucizi. În capitolul al patrulea accentul cade pe rezistența prin martiriu. Sunt prezentate cele două martiraje din 2 Macabei capitolele 6 și 7. Bătrânul Eleazar, un cărturar al poporului ales, refuză să mănânce carne de porc și este condamnat la moarte, iar o mamă este supusă durerii de a-și vedea cei șapte copii uciși din același considerent. Aici autorul vorbește despre valoarea simbolică pe care o împlinește numărul de șapte și despre faptul că el este înțeles ca plenitudine. Cei șapte copii, în consecință, îi reprezintă pe toți cei care își păstrează cu demnitate credința înaintea asupritorilor.

Principala cauză pentru care acești israeliți au fost uciși a fost aceea că nu au dorit să mănânce carne de porc. Pentru a înțelege refuzul lor, autorul a constatat că este necesar să facă o digresiune în mentalul iudaic și să prezinte ce anume reprezintă pentru ei „legile kosher” – anume acel set de reguli alimentare prevăzut de Lege care, printre altele, interzicea consumul cărnii de porc. Pentru evreul credincios acele reguli erau fundamentale; abaterea de la ele era socotită echivalentă cu idolatria sau cu apostazia.

Ultima parte a capitolului al patrulea are în vedere dimensiunea jertfelnică a martiriului; relația dintre jertfirea animalelor la popoarele păgâne, în iudaism și valoarea spirituală pe care a primit-o în creștinism. Credinciosul, prin faptul că împlinește poruncile și manifestă dragoste față de aproapele, se jertfește pe sine Domnului. Își dăruiește viața sa Domnului. Iar actul martiric în sine, reprezintă jertfa supremă, pentru că credinciosul moare pentru Domnul, ca răspuns la moartea Domnului pentru el.

Capitolul al cincilea abordează conceptul de creație în 2 Macabei 7,28. Cuvintele acestui verset sunt rostite de mama celor șapte frați martirizați: „Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt întrînsele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut". Versetul îl prezintă pe Dumnezeu în calitate de creator al cerului și al pământului și afirmă posibilitatea revelației naturale. În consecință, părintele Daniel recurge la o analiză exegetică asupra acestui text și tratează din punct de vedere terminologic și filosofic sintagma „ούκ έξ όντων" („din lucruri care nu au existat") de la care argumentează creația *ex nihilo*. Pe aceasta o dezvoltă și în ultima parte a capitolului, când o analizează în ansamblul Vechiului Testament și în teologia patristică. Totodată, în relație cu conceptul de creație, au-

torul tratează și apelativul „Κτίστης” („Creator/ Ziditor”) care este utilizat în trei texte din 2 Mac (1,24; 7,23; 13,14), de fiecare dată în relație cu Dumnezeu. Analiza acestor trei texte vin în sprijinul afirmației că Dumnezeu a creat lumea din nimic – El, „având atributele de atotputernic, împărat al împăraților, domn sau stăpânitor întrunește toate calitățile pentru a fi pe deplin un κτίστης, capabil de creația «ex nihilo»” (p. 139).

Capitolul al șaselea tratează tema proniei divine reflectate în Cărțile Macabeilor. Autorul identifică textele din cele trei Cărți ale Macabeilor care fie vorbesc fie fac aluzie la purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru creația sa și dezvoltă o exegeză amănunțită asupra capitolului 3 din 2 Macabei, unde se relatează despre faptul că Eliodor, cancelarul lui Seleucus al IV-lea, este trimis să golească visteria templului, iar Domnul Însuși îl oprește printr-o intervenție miraculoasă. În ultima parte a capitolului autorul analizează expresia „Κύριος παντοκράτωρ” ca una care indică înspre providența divină și dezvoltă învățătura cu privire la „Πρόνοια” (la pronia divină) în tradiția iudaică și cea creștină.

În capitolul al șaptelea autorul abordează o noțiune foarte rar întâlnită în Vechiul Testament. În cărțile incluse în canon, am putea spune că învierea este afirmată în

mod limpede în Daniel 12,1-3. Ea poate fi dedusă din alte texte ca Is 26,19, Iez 37, Os 6,1-3 însă nu este afirmată în mod concret. Învățătura despre înviere s-a conturat treptat în mentalitatea iudaică, iar în secolele I-II î.Hr. și-a atins apogeul. Acest fapt poate fi observat îndeosebi tot în capitolul 7 din 2 Macabei. Mama celor șapte martiri înțelege că Dumnezeu poate să dea iarăși duh și viață (cf. 2Mac 7,23). Cel de-al doilea copil vorbește despre „înviere de viață veșnică" (2Mac 7,9). Cel de-al patrulea „când era să moară, așa a zis [regelui subl. ns.]: «Bine este a muta nădejdile cele de la oameni și a aștepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El, iar ție nu-ți Va fi înviere spre viață»" (2Mac 7,14). Aceste câteva versete ne arată că în acea perioadă iudeii credeau cu tărie în învierea morților. Plecând de la aceste texte, autorul conturează câteva elemente cu privire la eshatologie în teologia iudaică și dezvoltă o teologie a trupului omenesc care mutilat fiind prin martiriu, este transfigurat prin înviere.

Ultimul capitol al tezei punctează câteva momente din istoria Bisericii în care se observă cum a fost receptat, peste veacuri, martiriul macabean. În scrierile lor, Fer. Augustin, Sf. Ioan Gură de Aur sau Sf. Grigorie de Nazians amintesc de martiriul celor șapte frați Macabei și îi elogiază pentru curajul lor. Privind în istoria Bisericii noastre, putem să

constatăm că acest martiriu i-a fost cunoscut și domnitorului Constantin Brâncoveanu. Însă putem să găsim similitudini și în cazul lui David Comnenul sau al II-lea Trapezunt, ultimul împărat al Trapezuntului (cca. 1408-1463). Aceste evenimente sunt dovada că martirajul fraților Macabei au devenit paradigmatice pentru posteritate.

În concluzie se poate afirma că tema martirajului și conceptele teologice pe care le-a dezvoltat părintele doctorand în lucrare au o importanță aparte atât când sunt privite în relație cu ansamblul Vechiului Testament cât și când se caută o actualizare a mesajului lor. Ele sunt o filă de istorie care privește o perioadă sumbră prin care a trecut poporul ales, dar sunt paradigmatice pentru toți cei credincioși care, în pofida tuturor vicisitudinilor vremii, și-au păstrat și și-au afirmat cu tărie credința în Dumnezeu.

Considerăm că această lucrare a părintelui Daniel este binevenită în spațiul românesc. Ea pune în evidență o parte a Sfintei Scripturi a Vechiului Testament care este adeseori neglijată de către cercetători. Cei care caută să clarifice textul biblic ar trebui să adauge, între preocupările lor, și studiul asupra celor 10 cărți Anaghinoscomena. Și spunem aceasta, pe de o parte, deoarece ele pot contribui la o înțelegere mai clară a unor cărți canonice (în cazul adaosurilor), iar pe de altă parte, pentru că ele deschid câ-

teva perspective spirituale aparte în raport cu cele canonice. În cazul Cărților Macabeilor (în special în 2 Macabei) se observă că este pentru prima dată când actul martiric este evident. Cei supuși supliciilor nu apostaziază de la dreapta credință, fapt pentru care sunt uciși. În cărțile canonice regăsim momente în care iudeii supuși la diverse torturi sau altele în care unele capete încoronate au fost ucise de conducerea păgână, însă nu se poate vorbi efectiv de martiraj pentru că nu se relatează că ar fi fost vorba despre o constrângere a lor spre apostaziere.

INTRODUCERE

Profunzimea teologică a actului martiric a impresionat umanitatea în toate timpurile, a provocat simțirea duhovnicească a Părinților Bisericii și a fost intens dezbătută de teologi de toate confesiunile. Martiriul reprezintă suprema alegere care îl face pe om liber de sine însuși, liber de orice formă de egoism, e suprema dovadă a iubirii exhaustive pe care făptura o poate manifesta față de Ziditorul ei.

Martirii din toate timpurile, creștini sau precreștini, au fost permanent percepuți ca fiind repere de fidelitate în credință. Fie că vorbim de Lege, fie că vorbim de Evanghelie, aceștia au fost socotiți „prietenii răniți ai mirelui, spicele de grâu secerate de regi, pe care Dumnul le-a pus în hambarele Împărăției”[1].

Autorul Cărții 2 Macabei este primul care detaliază un martiriu precreștin în iudaism, moment ce devine paradigmă

---

1 Paul Evdochimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky (București, Anastasia, 1993), 53. Textul lui Evdochimov ne duce cu gândul la discursul martiric al Sfântului Ignatie Teoforul, martirizat în anul 107, ce afirma „Sunt grâul Lui și doresc să fiu măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată lui Hristos”, Sf. Ignatie al Antiohiei, „Epistolă către Romani”4, în *PSB 1*, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1980), 175. De altfel, această temă a *martirului ce se face euharistie* o regăsim adesea în coștiința martirilor Bisericii primare.

pentru moartea martirică a creștinilor de mai târziu. Deși Cărțile Macabeilor nu au fost cuprinse în Biblia Ebraică[2], valoarea lor a fost una deosebită atât pentru evrei, cât și pentru creștini. Fiind principalul izvor pentru mai bine de o sută de ani din istoria lui Israel, Cărțile Macabeilor au reprezentat un punct de reper în iudaism. Apreciate și valorificate în chip deosebit în diaspora iudaică, ele au fost păstrate în Septuagintă alături de scrierile sfinte. Mai târziu, Părinții Bisericii creștine vor prețui Cărțile Macabeilor pe care le vor folosi ca sursă de inspirație în diferite cuvântări. Mai mult decât atât, vom observa cum, în prezentarea canonului scripturistic, unele liste le cuprind între cele canonice, semn că în conștiința creștină a primelor veacuri, ele ocupau un loc important[3].

---

2 Prezenţa Cărţilor Macabeilor în rândurile scrierilor anaghinoscomena va face obiectul unor precizări în primul capitol al lucrării de faţă, unde vom analiza cuprinsul canonului biblic între extremele sale, canonul samaritenilor ce respectau doar Pentateuhul, respectiv canonul Bisericii Etiopiene ce recunoaşte 81 de scrieri sfinte.

3 Henry Barclay SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1900); Aage BENTZE, *Introduction to the Old Testament I* (Copenhagen: G.E.C. Gad Publisher, 1952), Lee Martin MCDONALD și James A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002); Fyvie Bruce FREDERICK, *The Canon of Scripture* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988); Julio TREBOLLE, „Canon of the Olt Testament," în *The new Interpreter's Dictionary Of The Bible, Volume 1,* (Abingdom Press, USA, 2006); R.K. HARRISON, *Introduction to the Old Testament*

Lucrarea este structurată pe 7 capitole. După o secțiune ce ne va familiariza cu elementele introductive, dar și cu percepția iudaismului, și a Bisericii creștine asupra acestor scrieri, ne propunem o analiză a contextului istoric ce declanșează asuprirea cruntă a lui Antioh IV Epifanes și momentele de martiriu[4]. Pentru a ilustra cât mai corect aspectele epocii, vom folosi din literatura iudaică scrierile lui Iosif Flaviu[5], Louis Ginzberg[6], Samuel Krauss[7], Viviane Prager[8], alături de alți autori de referință pentru perioada

---

(Michigan: William B. Eerdmans Publishishing Company, 1977); Thomas FISCHER, „Books of Maccabees," în *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4 (New York: Doubleday, 1996); J. R. BARTLETT, „1 Maccabees," în *Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press,1998).

4 Iudaismul nu a rămas străin de influenţa pe care elenismul a avut-o în Orient. Acesta se propagă în Israel prin stăpânirea ptolemeică şi apoi seleucidă, provocând o amplă degradare morală ce va fi sancţionată de autorul 2 Macabei. De referinţă pentru interacţiunea dintre iudaism şi elenism sunt lucrările: Edwyn BERVAN, *Jerusalim Under the High Priest,*(London: Edward Arnold & Co., 1940); C. A. TOMASINO, *Judaism before Jesus* (Leicester: Inter Varsity Press, 2003).

5 Josephus Flavius, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* (București: Hasefer, 1997).

6 Louis, GINZBERG, „Antiochus IV. Epiphanes." accesat 22 Ianuarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1589-antiochus-iv-epiphanes.

7 Samuel KRAUSS, „Apamea," accesat 28 Ianuarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1628-apamea.

8 Viviane, PRAGER, coord., *Dicționar enciclopedic de iudaism,* (București: Hasefer, 2000).

elenistică, precum Marie-Françoise Baslez[9], B. Fundoianu[10], Mihai Gramatopol[11] sau Lee I. Levine[12].

Evenimentele prezentate în primele două cărți ale Macabeilor revelează mai mult decât o elenizare forțată. Regăsim în persecuția seleucidă un context istoric frustrant, o personalitate controversată, o situație economică dificilă, evrei compromiși moral, prin urmare o sumă întreagă de aspecte ce determină faptele dramatice petrecute. Este necesară o analiză pertinentă a personalității regelui Antioh Epifanes, pentru a înțelege ce anume a determinat crunta persecuție la care a fost supus poporul evreu, începând cu anul 167 î. Hr. Pentru realizarea acestui demers vom apela atât la surse iudaice, precum Louis Ginzberg[13], cât și la autori

[9] Marie-Françoise Baslez *Biblie şi istorie. Iudaism, elenism, creştinism*, trad. Ioana Lutic, (Bucureşti: Artemis, 2009).
[10] B. Fundoianu, *Iudaism şi elenism* (Bucureşti: Hasefer, 1999), 127.
[11] Mihai Gramatopol, *Civilizaţia elenistică,* (Bucureşti: Editura Enciclopedică Română, 1974), 7.
[12] Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity Conflict or Confluence?* (Seattle & London: University of Washington Press, 1998), 47.
[13] Louis Ginzberg, „Antiochus IV, Epiphanes”, accesat 22 Ianuarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1589-antiochus-iv-epiphanes.

care pot fi socotiți mai obiectivi, respectiv Hans Volkmann[14], Erich S. Gruen[15] sau D. Bing și J. Sievers[16].

Două capitole din lucrare vor fi construite pe logica lui Jan Willem van Henten[17], care analizează evenimentele prin prisma unei rezistențe armate și a uneia duhovnicești. Rezistența armată se va contura în jurul Hașmoneilor, în chip deosebit în jurul lui Iuda Macabeul. De personalitatea marelui erou se leagă nu doar numeroase victorii, ci și importantele momente ale restaurării cultului. Eliberând Ierusalimul, el demarează purificarea și sfințirea Templului. Iosif Flaviu precizează că acestea s-au petrecut în 25 Kislev 164 î. Hr., chiar în ziua când, cu trei ani înainte, fusese devastat de Antioh, prin așezarea aici a statuii lui Zeus și prin sacrificarea pe jertfelnic a unei scroafe[18]. Iuda Macabeul va depune un efort susținut pentru regenerarea religios – morală a poporului ales. Apoi, demersul lui de pe câmpul de luptă, legat de rugăciunea pentru cei adormiți (2Mac 12,

---

14 Hans VOLKMANN, "Antiochus IV- Epiphanes," accesat 21 Ianuarie, 2019, https://www.britannica.com/biography/Antiochus-IV-Epiphanes

15 Erich S. GRUEN, "Antiochus IV and the Jews," accesat 22 Ianuarie, 2019, https://www.scribd.com/document/76900543/Antiochus-IV-and-the-Jews.

16 D. BING şi J. SIEVERS, „Antiochus," *Encyclopædia Iranica*, accesat 23 mai 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-kings.

17 Jan Willemvan HENTEN, *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (Leiden: Brill, 1997).

18 Josephus FLAVIUS, *Antichităţi iudaice*, 100.

43 – 46), rămâne cel mai evident argument pentru cultul morților din epoca veterotestamentară.

Rezistența duhovnicească în fața valului elenizator este foarte bine marcată prin martiriu. Atitudinea bătrânului Eleazar, a celor șapte frați și a mamei lor e înțeleasă de exegeți ca fiind una fundamentală în desfășurarea evenimentelor. Martirii joacă un rol expiator[19]. Ei asumă păcatele poporului și, prin jertfa lor, schimbă soarta războiului cu seleucizii. Capacitatea deosebită de a lupta pentru un ideal și credința fermă ce se opune cu vehemență oricărui compromis au fost înțelese ca virtuți demne de apreciat. Cartea 4 Macabei valorifică martiriul prezentat în 2 Macabei 7. Printr-un discurs filosofic, autorul își propune să demonstreze supremația rațiunii umane asupra afectelor. Eleazar alege ca prin moarte să fie *pildă vitejească* în respectarea *cinstitelor și sfintelor Legi*. Asemeni lui, cei șapte frați și mama lor refuză să mănânce carne de porc, jertfită idolilor, acceptând, rând pe rând, sacrificiul pentru Legile strămoșești. Fidelitatea față de Lege, prin asumarea rânduielilor Kosher, e una pe care ne propunem să o subliniem, de asemenea, în demersul nostru. De referință pentru întreaga cercetare, dar în chip deosebit

---

[19] Jan Willem van HENTEN (1997) a fost primul cercetător care a introdus ideea ispăşirii prin moartea martirilor. El îşi construieşte argumentarea în jurul prezeţei verbului grecesc καταλλάσσω – „a împăca" în 2 Mac 7,33.

pentru analiza fenomenului martiric, ne vor fi lucrările cercetătorilor Jonathan Goldstein[20], Barsotti Divo[21], Jan Willem van Henten[22], Gerson D Cohen[23], Lynn Cohick[24]. Pentru realizarea unui studiu de calitate, acestora le-am adăugat perspectiva patristică. Pentru exegeza martiriului am apelat la Sf. Grigorie de Nazianz[25]și Sf. Ioan Gură de Aur[26], cei care au rostit omilii la Sărbătoarea martirilor Macabei, deja prăznuită în secolul al IV-lea. Pentru analiza teologică am folosit argumente ale celor care s-au aplecat asupra acestor probleme, dintre care amintim pe Sf. Vasile cel Mare[27],

---

[20] Jonathan GOLDSTEIN, *II Maccabees: A new translation with introduction and commentary* (London: Yale University Press, 2008), 204.

[21] Barsotti DIVO, *Le second livre des Maccabees* (Paris: Editions Pierre, Téqui, 1984), 105.

[22] Van HENTEN, *The Maccabean Martyrs*, 156.

[23] Gerson D. COHEN, „Hannah and her Seven Sons," în Fred SKOLNIK, ed., *Jewish Encyclopaedia*, vol. 8, (Farmington Hills: Keter Publishing House, 2007), 325.

[24] Lynn COHICK, *Women in the World of the Earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life* (Michigan: Baker Academic Press, 2009), 141.

[25] Sfântul Grigorie de NAZIANZ, ,,Cuvântarea 15. În cinstea macabeilor," trad. Vasile Cristescu, *Studii Teologice 2* (2005): 92.

[26] Sfântul Ioan GURĂ de AUR, ,,Cuvântare la 1 august," în *Predici la duminici şi sărbători* (Bacău: Bunavestire, 2005), 191.

[27] SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron", în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986).

Teofil al Antiohiei[28], Sf. Ignatie al Antiohiei[29], Sf. Chiril al Alexandriei[30], Sf. Grigorie de Nyssa[31] și Fericitul Augustin[32].

Discursurile martirilor în fața morții, moment de o luciditate deosebită, sunt premise în exploatarea unor idei teologice deosebit de importante. O atenție substanțială vom acorda exegezei textului 2Mac 7,28, *locus classicus* pentru teologia „creației ex nihilo", în viziunea majorității exegeților. Aprofundarea acestei teme teologice o vom face și prin analiza termenului *κτίστης* – „*creator*" pe care îl regăsim de trei ori în 2 Macabei, de fiecare dată referindu-se la Dumnezeu. Cărțile Macabeilor Îl prezintă, așadar, pe Dumnezeu ca fiind un Dumnezeu atotputernic, creator „ex nihilo" al existenței, al vieții, o învățătura care se va contura tot mai mult în primele veacuri creștine prin contribuția Părinților Bisericii.

Un alt aspect teologic asupra căruia vom stărui este cel al providenței divine – *πρόνοια*. Dacă în 1 Macabei tema

---

[28] Teofil al Antiohiei, „Cartea întâi către Autolic," în *PSB 1*, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1980).

[29] Sf. Ignatie al Antiohiei, „Epistolă către Romani," în *PSB 1* trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1980).

[30] Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în Duh şi Adevăr*, în *PSB* 38, trad. Dumitru Stăniloae, (Bucureşti: IBMO, 1991).

[31] Sf. Grigorie de Nyssa, „Scrieri," în *PSB 30*, trad. Teodor Bodogae (Bucureşti: IBMO, 1998).

[32] Sf. Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, trad. Cristian Soimusan (Bucureşti: Anastasia, 2004).

este ascunsă sub expresia *ajutor din cer* (1 Mac.12,15; 9,46; 16,3), textul 2 Macabei abundă în precizări ale Providenței. Se regăsesc aici momente excepționale în care aceasta este evidentă, dar și o mulțime de aluzii sau interpretări în sensul ajutorului divin. Însuși războiul Macabeilor e unul ce ilustrează purtarea de grijă a lui Dumnezeu, Iuda Macabeul așezând un gând de rugăciune la începutul fiecărei lupte. Paradoxal, martirii regăsesc grija lui Dumnezeu în ceasul morții lor și, totodată, în veșnicia ce îi așteaptă. În sprijinul ideii de *πρόνοια* ne propunem a face o exegeză a textului 2 Macabei 3 ce surprinde salvarea miraculoasă a vistieriei Templului, dar și analiza termenul *Κύριος παντοκράτωρ* a cărui prezență conturează înțelegerea teologiei providenței la nivelul textului.

Din cuvântările martirilor reiese o autentică credință în înviere, problematică pe care ne propunem, de asemenea să o analizăm. Mama martirilor Macabei dă glas nădejdii în învierea morților făcând apel la mila, la îndurarea divină[33]. Discursul fratelui al doilea introduce conceptul de „înviere de viață veșnică" (2Mac. 7,9) în timp ce fratele al patrulea vorbește despre o înviere a păcătoșilor ce „nu va fi spre viață"

[33] Dr. Malka Z. Simkovich, „The Faith of the Martyred Mother and her Seven Sons", în The Torah, accesat 11 Iunie, 2018, https://thetorah.com/the-faith-of-the-martyred-mother-and-her-seven-sons/.

(2Mac. 7,14), așadar „o înviere spre moarte veșnică". Martirii împărtășesc o credință extremă în înviere. Ei au nădejdea că își vor recupera membrele pierdute, ba chiar trupurile distruse. Autorul mizează pe o înviere a făpturii întregi, o învățătură asumată și în creștinism, ce va permite o judecată dreaptă a făpturii umane în ansamblul ei.

Este admirabil cum revelația vechitestamentară culminează în discursurile tinerilor torturați și a mamei lor. Importanța aspectelor istorice și teologice pe care le propunem spre studiu rezidă din faptul că ele conturează epoca venirii Domului Hristos, definind ceea ce Apostolul Pavel numește „*plinirea vremii*" (Gal. 4,4).

Stadiul actual al cercetării

a. Literatură biblică românească

Prin lucrarea de față ne propunem să acoperim o zonă foarte puțin cercetată în Teologia românească. Studiile ce au avut ca obiect Cărțile Macabeilor sunt foarte puține[34].

[34] Ioan ANDREESCU, *Studiu archeologic-istoric. Farisei și saducei în epoca Macabeilor și sub Erode cel Mare* (București: tipografia Curții Regale, 1902); Calistrat Orleanu-Bîrlădeanu, „Macabeii," *Biserica Ortodoxă Română 10* (1909): 1156-1162/ 11(1909): 1248-1252/ 12 (1909):

Întrucât acestea aparțin corpusului anaghinoscomena, nu au prezentat un interes deosebit pentru bibliștii secolului trecut. E ușor de observat, totodată, că analiza de până acum a fost una preponderant istorică. În volumul său, vechi de mai bine de un secol, Ioan Andreescu[35], analizează contextul politic și religios al perioadei macabeene și felul în care s-au conturat gele două grupări religioase, fariseii și saducheii, care vor juca un rol fundamental în epoca Mântuitorului Hristos. Demersul său se oprește însă aici, fâra a face pasul mai departe spre o analiză a premiselor teologice care vor defini acel timp, numit de Apostolul Pavel *plinirea vremii* (Gal 6,4). La fel de vechi sunt cele trei studii ale lui Calistrat Orleanu-Bîrlădeanu[36], care se rezumă tot la o abordare istorică

1414-1421; Vasile Mihoc, „II Macabei 12, 39-46, temei al rugăciunii Bisericii pentru cei adormiți," *Ortodoxia* 3 (1985): 533-540; Constantin Oancea, „Istorie și teologie în Cărțile Macabeilor," în *Anuarul academic 2003-2004* (Sibiu: Universității Lucian Blaga, 2004), 7-18; Constantin Mănescu, „Cine au fost Macabeii și de ce îi cinstim ca sfinți", *Mitropolia Olteniei* 5-8 (2005): 92-102; Gheorghe Ceaușescu, „Introducere la 1-4 Macabei," în *Septuaginta*, ed. Cristian Bădiliță, Francesca Băltăceanu și Monica Broșteanu (București: Colegiul Noua Europă, Polirom, 2005), 471-85.

[35] Ioan Andreescu a fost un deputat în Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, organismul legislativ reprezentativ al „tuturor românilor din Transilvania, Banat și Țara Ungurească". Între anii 1906-1919 a fost preot paroh și director școlar al comunei Voivodina, comitatul Timiș, rămasă apoi Iugoslaviei.

[36] Calistrat Orleanu „Bârlădeanu" a fost arhiereu vicar la Huși (1877 – 1916) și mai apoi Locotenent Episcopal între anii 1900- 1902. Prezența

a problemei. Vasile Mihoc adoptă o altă direcție și, făcând exegeza textului 2 Mac 12, 39-46, îl valorifică sub aspect doctrinar. Cei care folosesc Cărțile Macabeilor valorificând experiența martiriului sunt Constantin Oancea și Constantin Mănescu. Cel dintâi deschide calea demersului nostru și, după o analiză hermeneutică a cărților, lansează pe scurt câteva din ideile teologice asupra cărora noi vom insista in extenso. El est primul din teologia românească ce preciază că, dincolo de detaliile istorice, sunt câteva idei foarte interesante în 2 Macabei, care nu contravin doctrinei cărților canonice ale Vechiului Testament și care au cunoscut o dezvoltare ulterioară în gândirea teologică creștină[37]. Rugăciunea pentru cei morți sau creațio ex nihilo suscită interesul domniei sale, alături de mărturisirea credinței în fața persecuției seleucide. Sigur că acestor aspecte de teologie le vom acorda o atenție sporită și un spațiu generos în cercetarea noastră. Teologia martiriului este surprinsă și de Constatin Mănescu, care, în studiul său, subliniază receptarea în cultul creștin al martiriului Macabeilor. Dezbaterea problemelor de teologie

---

în scaunul Episcopal de la Huși va fi una fără realizări majore. Fiind o personalitate controversată, s-a remarcat prin scandalurile pe care le-a provocat, în cadrul BOR cât și în cadrul societății românești.

[37] Oancea, „Istorie şi teologie în Cărţile Macabeilor," 14.

o vom face folosindu-ne de ample studii ce vizează problema martiriului, a jertfei, a mărturisiri etc[38].

b. Literatura internațională

Cercetarea biblică internațională a contribuit semnificativ în realizarea proiectului nostru. Trebuie amintit faptul că, foarte multe dintre colecțiile occidentale de cercetare biblică de sorginte protestantă, nu fac nici o referire la Cărțile Macabeilor. Socotindu-le scrieri apocrife, cercetătorii protestanți nu au acordat atenția cuvenită acestui segment. Cu toate acestea, dicționarele și enciclopediile de specialitate ne-au ajutat să abordăm cu conștiinciozitate problematica martiriului și teologia intrinsecă din perioada intertestamentară. Cercetări de avergură precum cea a lui Jonathan Goldstein[39], F. M. Abel[40], John R. Bartlett[41], Barsotti

---

[38] Dintre acestea amintim doar Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament* (Caransebeș: Tiparul Tipografiei diecezane, 1941); Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare* (București: Harisma,1991); Sofian Brașoveanul, *Martiri, martiriu și mărturie după Sfântul Vasile cel Mare* (Cluj-Napoca: Teognost, 2005).

[39] Goldstein, *II Maccabees*.

[40] F.M. Abel, *Les Livres de Maccabées* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1961).

[41] John R.Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Divo[42], Daniel Schwartz[43], Sidney Tedesche și Solomon Zeitlin[44] au reprezentat izvoare valoroase pentru cercetarea noastră. Dacă majoritatea au abordat dintr-o perspectivă istorică epoca hașmoneilor, lui Jonathan Goldstein i se datorează o cercetare exegetică de mare anvergură a Cărții 2 Macabei. El efectuează o cercetare amănuțită a momentelor de martiriu din 2 Mac 7, dar și ample analize ale temelor teologice ce răzbat din textul acestei cărți. Pentru Goldstein martiriul împlinește o funcție pedagogică prin persoana bătrânului Eleazar, e instrumentul ce mijlocește mila divină, având o dimensiune restauratoare pentru întregul popor. Daniel R. Schwartz analizează rolul ispășitor al morții martirice. În viziunea lui, această anularea a propriei persoane, pe care o asuma fiecare martir, îl face pe Dumnezeu să se împace cu poporul său[45]. O analiză pertinentă a martiriului macabean oferă Katell Berthelot[46]. Acesta oferă momentului o înțelegere superioară, prin aceea că vede în acceptarea morții nu o

42 Barsotti Divo, *Le second livre des maccabees*, (Paris: Editions Pierre, Téqui, 1984).

43 Daniel Schwartz, *2Maccabees*, (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).

44 Sidney Tedesche şi Solomon Zeitlin, *The second book of Maccabees* (New York: Published for the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning by Harper, 1954).

45 Schwartz, *2Maccabees*, 299.

46 Katell Berthelot, „L'idéologie Maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre," în *Revue des téudes Juives* 1-2 (2006): 99-122.

manifestare a fricii, a unei ascultări oarbe față de Lege, ci vede o expresie a dragostei față de divinitate.

Bibliografia internațională, bogată și complexă, oferă importante resurse pentru tema noastră, însă elementul de noutate pe care îl aduce lucrarea de față în contextul bibliografiei internaționale este îmbinarea unitară a aspectelor istorice cu problematica teologică pe care o ridică aceste cărți ale Macabeilor. Încercând o sinteză unitară între sursele iudaice, comentariile biblice și lucrări teologice de actualitate, lucrarea noastră își propune să aducă un plus de cunoaștere a religiozității iudaice, a credinței și nădejdii cu care iudaismul aștepta venirea lui Mesia.

Lucrarea de față reprezintă o cercetare doctorală ce a fost alcătuită la inițiativa și sub îndrumarea părintelui profesor Ioan Chirilă, care a vegheat îndeaproape întregul demers științific, încurajând perspectivele personale. Pentru această purtare de grijă părintească, îmi exprim profunda recunoștință și mulțumire.

1. PROLEGOMENE LA CĂRȚILE MACABEILOR

Cărțile Macabeilor reprezintă un buchet de scrieri deosebit de important în paginile vechitestamentare, pe de o parte, datorită faptului că surprinde o epocă aparte din istoria poporului ales, epoca hașmoneilor și asuprirea cruntă a lui Antioh IV Epifanes, pe de altă parte, fiindcă prezintă un timp al unor schimbări fundamentale în religiozitatea și societatea iudaică.

Este bine cunoscut de către toți faptul că aceste scrieri, Cărțile 1, 2 și 3 Macabei[47], fac parte din corpusul scrierilor anaghinoscomena ,cărți și fragmente socotite necanonice, dar păstrate în Scriptură ca fiind „bune de citit”, adică folositoare și ziditoare[48]. Potrivit Părinților Bisericii, scrierile

---

[47] Cartea 4 Macabei face parte din Pseudoepigrafe.

[48] În Teologia ortodoxă aceste cărţi sunt numite anaghinoscomena, dar e necesar să precizăm că ele poartă diferite denumiri, potrivit atitudinii pe care confesiunile creștine le au faţă de ele. Biserica Romano-Catolică la Conciliul Tridentin le-a acceptat alături de cărţile canonice, numindu-le deuterocanonice, în timp ce protestantismul le-a exclus în totalitate din corpusul scripturistic, numindu-le apocrife. Pe parcursul acestui ele vor fi numite fie anaghinoscomena, fie apocrife, în funcţie de sursele cercetate. Trebuie precizat faptul că numindu-le

anaghinoscomena nu poartă pecetea inspirației divine, dar sunt socotite superioare producțiilor literare profane. De-a lungul timpului, citirea lor a fost socotită ziditoare, fiind recomandate îndeosebi catehumenilor. Sigur că ele pot fi citite cu folos de către toți credincioșii care doresc să-și sporească evlavia. Unele fragmente ale aceste cărți au fost introduse în cultul divin al Bisericii Ortodoxe. Capitolele 2-5, 10 din Înțelepciunea lui Solomon și capitolele 2 și 4 din Baruh se citesc ca paremii. Cântarea celor trei tineri (Dan 3,24-90) servește ca bază pentru cântările a VII-a și a VIII-a ale canonului. Aceeași cântare se citește în paremia Sâmbetei Mari, la Utrenie. Capitolul 7 din 2 Macabei este prelucrat pentru slujbele din 1 august, ziua în care se face pomenirea mucenicilor Macabei. Rugăciunea lui Manase se citește la Vecernia Mare. Cu toate că aceste cărți și suplimente servesc pentru zidirea sufletească a credincioșilor, ele totuși nu pot fi folosite ca argumente fundamentale în materie de dogmatică.

Valoarea acestui corpus rezidă din faptul că așează în fața cititorilor exemple pozitive de fidelitate, de pioșenie, exemple de rugăciune și martiriu care se fac ziditoare, având o funcție moralizatoare aparte.

„apocrife", protestantismul nu atribuie acestor cărţi, odată cu numirea aceasta, nimic din ceea ce s-ar înţelege ca obscur, ascuns, secret. Cărţile care în ortodoxie sunt numite apocrife, în protestantism sunt numite pseudoepigrafe.

Biserica primară a preluat canonul iudaic al cărților vechitestamentare, în care, desigur, cărțile anaghinoscomena nu erau cuprinse[49].

Nici măcar în ultima etapă a definirii canonului vechitestamentar care s-a petrecut la Iamnia în anul 90 al erei creștine, evreii nu au luat în considerare această categorie de scrieri. Conduse de rabinul Yohanan ben Zakkai[50], dezbaterile sinodului vizau redefinirea credinței iudaice în noul context istoric creat de colapsul iudaic din anul 70. Părerile despre obiectul discuțiilor din Iamnia sunt împărțite. Dacă profesorii Frank M. Cross[51], Lee McDonald[52] și mulți alții susțin că la Iamnia s-a discutat canonicitatea Eclesiastului și a Cântării Cântărilor, profesorul Aage Bentzen, spre exemplu, afirmă că dezbaterile sinodului au fost centrate pe

---

[49] Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică* (București: Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1995), 66.

[50] Un înţelept evreu, una din cele mai importante figuri ale timpului său şi unul dintre colaboratorii primari ai iudaismului rabinic. A fost cel mai tânăr și cel mai distins discipol al lui Rabbi Hillel. Este numit „părintele înțelepciunii și tată a generații de oameni de știință" întrucât el a asigurat continuarea învăţământului evreiesc după căderea Ierusalimului în anul 70, a se vedea http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/ben_zakkai.html.

[51] Steve Rudd, „The Old Testament Canon: The council of Jamnia: 90 AD," accesat 20 Februarie, 2015, http://www.bible.ca/b-canon-council-of-jamnia.htm .

[52] McDonald și Sanders, *The Canon Debate*, 581.

Iezechiel, Pilde, Cântarea Cântărilor, Ecclesiast și Estera[53]. Nu este exclusă varianta în care sinodul din Iamnia nu a introdus nicio inovație în ceea ce privește scrierile sfinte și a lăsat tradiția pe care ei au primit-o așa cum a fost, ceea ce i-a făcut pe unii teologi să afirme că nu este potrivit a susține că sinodul din Iamnia ar fi trasat limitele canonului vechitestamentar[54].

În Noul Testament se vorbeşte despre „Scriptură" ca despre un corpus compact de scrieri, bine definit şi cunoscut de către toți. Pentru creştini folosirea termenului „canonul Vechiului Testament" înseamnă că Vechiul Testament trebuie privit ca o colecție de cărți închisă, inspirată de Duhul lui Dumnezeu (2Tim 3,15), având autoritate normativă şi fiind valide ca regulă pentru credință şi viață. De altfel, scriitorii Noului Testament indică Vechiul Testament ca pe un întreg (Mt 26,54; In 5,39; FAp 17,2; In 2, 22; FAp

[53] Bentze, *Introduction to the Old Testament I*, 28.

[54] Frederick, *The Canon of Scripture*, 16. Nu trebuie uitat faptul că în timpul Mântuitorului, evreii înţelegeau scrierile sfinte ca fiind un corpus bine definit, o colecţie inspirată de Duhul lui Dumnezeu (2Tim 3,15), având autoritate normativă şi fiind validă ca regulă pentru credinţă şi viaţă. De altfel, scriitorii Noului Testament indică Vechiul Testament ca pe un întreg (Mt 26,54; In 5,39; FAp 17,2; In 2,22; FAp 8,32), care la vremea respectivă desemna ungrup familiar şi unitar de scrieri inspirate şi cu autoritate.

8,32) care, la vremea respectivă, desemna un grup familiar şi unitar de scrieri inspirate şi cu autoritate.

Se pare că anumite cărți nu au avut o recunoaștere unanimă a canonicității și în jurul acestora au apărut anumite dezbateri. Oricum, este cunoscut faptul că procesul de investire cu autoritate canonică nu a fost întotdeauna ușor. Dacă lista finală a cărților canonice este importantă, la fel de important este procesul prin care anumite cărți au dobândit caracter sacru și recunoașterea autorității. Acest proces cuprinde câteva secole. La aceasta contribuie numeroși factori de literatură, sociali și cu caracter religios[55]. Desigur, cărțile lui Moise, Tora vor fi avut un statut special încă dintru început, însă vedem faptul că definitivarea canonului a fost o lucrare de adâncă frământare istorică. În acest proces cărțile recente, fără încărcătură istorică, fără autoritatea perioadei profetice care s-a încheiat, potrivit iudaismul, cu profetul Maleahi, nu au mai avut nici o șansă de a fi primite în canon[56].

Nu trebuie uitat că,în tradiția iudaică târzie, fiecare cuvânt al Scripturii a fost inspirat de divinitate. Întotdeauna s-a crezut că Ruah Yahweh - Duhul lui Dumnezeu s-a odih-

---

[55] TREBOLLE, „Canon of the Olt Testament," 552.

[56] Florin Claudiu DANIEL, „Statutul Cărților Macabeilor în canonul Vechiului Testament," *Tabor* 4 (2019): 40. Vezi și I. POPESCU, „Cărţile necanonice şi apocrife ale Vechiului Testament," BOR 4 (1905): 404-15.

nit pe profet, și, în consecință, fiecare carte a Vechiului Testament a fost atribuită unui autor profetic[57].

Prin urmare, cărțile anaghinoscomena, fiind scrieri relativ târzii, apărute mult după colecția conturată de Ezdra și în afara epocii profeților, nu au prezentat un interes special pentru cărturarii adunați la Iamnia și, ca atare, au fost lăsate în afara canonului vechitestamentar.

Totuși, fiindcă aceste scrieri au fost păstrate disparat în Septuaginta și în alte codice, Biserica a considerat că este potrivit să le valorifice alături de scrierile canonice, precizând faptul că între cele două categorii este o diferență semnificativă.

1.1. Cărțile Macabeilor în Biblia ebraică

Cărțile Macabeilor, cele care fac obiectul studiului de față, nu sunt cuprinse în canonul ebraic. Cu siguranță însă, ele nu au fost niciodată lipsite de importanță în cultura iudaică. Una din marile sărbători ale poporului evreu și anume Hanuka își are obârșia în cele descrise în primele două cărți ale Macabeilor, iar cei șapte frați și mama lor, al căror martiriu este prezentat în 2Macabei 7 apar în Talmud[58]. „Este notabil

[57] Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 261.

[58] A. C. Myers, *The Eerdmans Bible dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 64.

faptul ca istoria acestor evenimente este povestită nu atât de mult în scrierile rabinice, cât în apocrifele tradiției creștine”[59].

În fiecare an, de Hanuka, evreii din toate țările comemorează momentul în care eroul național Iuda Macabeul, eliberează țara de sub teroare și, restaurând Templul, îl redeschide ca loc de rugăciune, spre replierea evreilor aflați în pragul apostaziei generale (1Mac 4; 2Mac 10). Iar când o sărbătoare de o asemenea valoare își are fundamentul istoric în relatările acestor prime două cărți, înțelegem faptul că acestea trebuie să fi avut, dacă nu o valoare teologică, cel puțin o imensă valoare istorică pentru evrei[60].

Canonul Bibliei ebraice s-a conturat treptat[61]. Perspectiva tradițională propune formarea canonului iudaic în trei

[59] Fischer, „Books of Maccabees,” 439.

[60] Daniel, „Statutul Cărților Macabeilor,” 40.

[61] Folosirea cuvântului *canon* în legătură cu Biblia este post-biblică şi creştină, deşi ideea îşi are originea în iudaism, în legătură cu ceea ce se definea ca fiind scriere inspirată. Discuțiile rabinice privind caracterul canonic al anumitor cărți biblice lansează expresia „defile de hands” – „întinează mâinile”. Înțelesul acestei expresii este, în cel mai bun caz, unul incert. Numeroase explicații au fost prezentate pentru ea. Se poate să fi fost o expresie destinată să asigure grija împotriva profanării manuscriselor sfinte printr-o manipulare nepotrivită, dar pare a fi mai mult decât atât. Pornind de la natura sfântă a scrierilor canonice, expresia descrie o situație prin care contactul cu aceste suluri cerea ritualul spălării după folosirea lor; spălările rituale prescrise în legea mozaică erau o constantă a religiozității iudaice, unele păstrate şi în creştinism, tot în jurul marilor momente de sacralitate. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 261.

etape succesive, care corespund celor trei părți ale structurii sale: Tora, Nebiim și Ketubim. În canonul textelor inspirate, rabinii au distins grade diferite ale canonicității, Pentateuhul, Tora având mai multă autoritate decât Profeții/ Nebiim sau Scrierile / Ketubim[62]. Această teorie se leagă, cu siguranță, de faptul că Tora reprezintă fundamentul religiei mozaice, care va dicta linia celorlalte scrieri. Apoi, greutatea veacurilor care au trecut peste ea și a autorității pe care Moise, ca autor, i-o imprimă îi asigură în conștiința iudaică un statut deosebit.

Există teorii care vorbesc despre primirea târzie în canon a Profeților și a Scrierilor. Dacă despre Tora se vorbește ca fiind interpretată canonic de către Ezdra, înainte de schisma dintre iudei și samariteni (432), despre cărțile Profeților se spune că și-au obținut canonicitatea la sfârșitul secolului al III-lea î.Hr., înainte de compunerea prin 180 a cărții necanonice Înțelepciunea lui Isus Sirah, iar Scrierile, potrivit acestor perspective, au primit statutul canonic, probabil, la Conciliul rabinic din Iamnia, cca. 90 d.Hr.[63].

Întreg contextul în care apar Cărțile Macabeilor este unul potrivnic includerii lor în canon. Scrise relativ târziu, în limba greacă, cu excepția cărții 1 Macabei care se pare

---

[62] Trebolle, *Canon of the Old Testament*, 549.
[63] Trebolle, *Canon of the Old Testament*, 552.

că a fost scrisă mai întâi în ebraică, cărțile nici nu puteau fi discutate la sinodul din Iamnia, unde vedem că s-a discutat autoritatea unor cărți cu vechime și cu autori importanți pentru iudaism. Pe lângă faptul că erau relativ recente și fără un autor cunoscut, scrierea acestora în limba greacă nu le avantaja deloc. Pentru evreii primelor secole creștine, limba greacă reprezenta vehiculul prin care creștinismul a pătruns în întreaga lume cunoscută la acea vreme.

În iudaism, o carte canonică este o carte acceptată de către evrei ca având autoritate pentru practica religioasă şi pentru doctrină, pentru învățătura de credință, şi a cărei autoritate este obligatorie pentru poporul evreu, pentru toate generațiile. Cea mai timpurie desemnare a cărților Vechiului Testament ca fiind „cărțile sfinte" sau „sfintele scrieri" o avem de la istoricul Iosif Flaviu[64] . Pentru el, caracteristica esențială a Scripturii canonice era faptul că ea era constituită din cuvintele divine, ale autorității de necontestat, având originea în perioada profetică, fiind, prin urmare, sub inspirație divină[65]. Vocea sa, a istoricului evreu, reprezintă pentru noi vocea iudaismului la început de mileniu, la începutul erei creștine și, de aceea, vom analiza în

[64] Istoric evreu (37-100 d. Hr.) de origine regală şi preoţească, un om de o inteligenţă aparte şi de o aleasă cultură, a cărui operă luminează un segment deosebit de important din istoria poporului ales.
[65] Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 261.

acest capitol poziția sa față de ceea ce reprezenta atunci canonul veterotestamentar.

Așadar, pentru Iosif Flaviu o carte canonică reprezintă o carte scrisă sub inspirația divină, iar garanția inspirației este scrierea în perioada profeților. Fiind scrise mai târziu, Cărțile Macabeilor nu se încadrează în acest criteriu al canonicității. Cu toate acestea, legat de profetism, el afirmă că „de la Artaxerxe până în zilele noastre, istoria detaliată a fost scrisă, dar acesteia nu i-a fost acordată aceeași credibilitate ca și scrierilor de mai devreme, deoarece succesiunea profetică nu este stabilită cu siguranță”[66]. S-ar părea aici că Iosif Flaviu lasă o poartă deschisă și altor scrieri de a se manifesta ca scrieri profetice. Vorbind despre aspecte istorice, probabil că el are în minte aici 1 Macabei, Scrisoarea lui Aristeas, și lucrările lui Nicolaus din Damasc, un istoriograf elenistic care a lucrat în calitate de ambasador și consilier la curtea lui Irod cel Mare[67].

Iosif Flaviu, scriind pe la anul 90 d.Hr., făcea o declarație foarte importantă cu privire la canon: „Noi nu avem nenumărate cărți netemeinice, în conflict unele cu altele. Cărțile noastre, acelea care sunt acreditate pe bună dreptate, sunt

---

[66] Josephus Flavius, Împotriva lui Apion (Bucureşti: Hasefer, 2002), 45.
[67] Daniel, „Statutul Cărților Macabeilor,” 41.

doar douăzeci și două și cuprind raportul tuturor vremurilor. Dintre acestea, cinci sunt cărțile lui Moise, cuprinzând legile și istoria tradițională de la apariția omului, până la moartea legiuitorului. Perioada aceasta cuprinde ceva mai puțin de trei mii de ani. De la moartea lui Moise până la Artaxerxe, care i-a urmat lui Xerxe ca rege al Persiei, profeții care de după Moise au scris istoria evenimentelor propriilor vremuri în treisprezece cărți. Restul de patru cărți conțin imnuri către Dumnezeu și reguli pentru comportarea în viață a omului."[68] Aşadar, pentru Iosif Flaviu, Scriptura este bine definită, iar compoziția canonului pare a fi precisă. Potrivit criteriilor sale, Cărțile Macabeilor, sunt sortite a rămâne în afara canonului iudaic.

[68] FLAVIUS, Împotriva lui Apion,45. Această afirmație a lui Iosif Flavius potrivit căreia Biblia iudeilor conține 22 de cărți are nevoie de o explicație, deoarece în realitate Biblia ebraică cuprindea 24 de cărți. Afirmația sa se datora, probabil, unui obicei evreiesc de a potrivi numărul cărților Scripturii spre a fi în acord cu numărul literelor alfabetului ebraic. Este posibil ca Iosif Flavius să fi numărat Rut împreună cu Judecători și Plângerile lui Ieremia cu Ieremia. Totodată există posibilitatea ca el să fi omis două dintre cărțile care i s-ar fi părut de mai mică importanță. Împărțirea făcută de el urmează mai degrabă ordinea Septuagintei, decât a Bibliei ebraice, un aspect ușor de înțeles, întrucât el scria pentru evreii care vorbeau grecește. Este foarte puțin probabil ca lista lui Iosif să fi fost a lui însuși. El reproduce probabil o tradiție cu care el era familiarizat de mult timp, învățând-o fie în cercul preoțesc în care fusese născut, fie printre fariseii în a căror companie a petrecut încă de timpuriu. FREDERICK, *The Canon of Scripture*, 23.

În schimb, în *Antichități iudaice*, istoricul evreu vede perioada macabeană ca parte a istoriei evreilor, și utilizează 1 Macabei ca sursa a sa, așa cum a folosit cărțile lui Ezdra și Estera ca surse pentru perioada persană. De aici rezultă că, din punct de vedere istoric, cel puțin 1 Macabei are pentru Iosif aceeași valoare ca și Ezdra sau Estera. Cu toate acestea nu o amintește ca Scriptură.

Din aceeași perioada a lui Iosif și a dezbaterilor de la Iamnia vine o altă referință cu privire la numărul de douăzeci și patru de cărți sfinte. Apocalipsa lui Ezdra, numită și 2 Ezdra sau 4 Ezdra, a fost scrisă după distrugerea templului din anul 70, dar pretinde că înregistrează revelațiile făcute lui Ezdra, după distrugerea Templului lui Solomon, cu secole înainte. Aici, Ezdra ne spune cum, prin iluminare divină, a fost autorizat să dicteze la cinci bărbați timp de douăzeci de zile, conținutul a nouăzeci și patru de cărți. Și când cele douăzeci de zile s-au sfârșit, Cel Preaînalt mi-a spus zicând: „prezintă tuturor cele douăzeci și patru de cărți pe care le-ai scris primele și lasă pe cei demni și pe cei nedemni să citească din ele; dar păstrează pe cele șaptezeci care au fost scrise mai târziu în ordine, pentru a le da celui înțelept din poporul tău." (4 Ezdra 14,45). Cele douăzeci și patru de cărți, accesibile

tuturor, par a fi cele douăzeci și patru din Biblia ebraică, celelalte fiind scrieri apocaliptice și ezoterice[69].

Așadar, din cele observate până aici, se poate înțelege cât de amplă este problema canonului Vechiului Testament, cât de complicată a fost maniera în care s-a ajuns la cuprinsul actual. Prin urmare, din perspectiva iudaismului, perspectivă asumată de creștinismul primar, canonul vechitestamentar este alcătuit din douăzeci și patru de cărți, acestea fiind corespondentul celor treizeci și nouă de cărți canonice recunoscute astfel și de ortodoxie și de protestantism. Tot ceea ce înseamnă literatură ulterioară lui Maleahi și lui Ezdra, ceea ce noi avem ca anaghinoscomena, va lipsi din acest canon, neavând valoare de Scriptură. Prin urmare, Cărțile Macabeilor nu își găsesc locul între scrierile sfinte, inspirate, însă, după cum am afirmat încă dintru început, ele surprind un moment de maximă importanță din istoria poporului ales, momentul redefinirii lor ca neam și credință în contextul elenistic. De aceea, începând cu secolul al XIX-lea, acestea au fost tipărite și în Bibliile ebraice.

---

[69] FREDERICK, *The Canon of Scripture*, 23.

1.2. Cărțile Macabeilor în canonul creștin

Scrierile anaghinoscomena s-au păstrat în diferite codice. Chiar și cele mai vechi manuscrise existente ale Septuagintei conțin, pe lângă cărțile canonice, o mare varietate de scrieri care nu sunt recunoscute în canonul Sinagogii. Orice analiză a canonului Septuagintei trebuie să noteze că manuscrisele grecești prezintă diferențe semnificative, atât în ceea ce privește numărul cărților pe care le conțin, cât și în ordinea în care sunt aranjate[70].

Astfel, Septuaginta s-a păstrat în trei mari codice unciale din secolele IV-V d.Hr., între care însă există diferențe remarcabile în ceea ce privește lista canonică. Codex Vaticanus cuprinde 3 Ezdra (sub titlul de 1 Ezdra), Înțelepciunea lui Solomon și Înțelepciunea lui Isus Sirah, Iudita, Tobit, Baruh și Epistola lui Ieremia, dar nu cuprinde nicio carte a Macabeilor. Codex Sinaiticus, mai fragmentar, conține însă, ca și cel precedent, Tobit, Iudita, Înțelepciunea lui Solomon și Înțelepciunea lui Isus Sirah, are în plus 1 și 2 Macabei și Psalmul 151 socotit în grupul celor canonici. Codex Alexandrinus are față de Codex Vaticanus 3-4 Macabei, Psalmul 151 care, deși îi este atribuit lui David, este numărat

[70] Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 274.

separat, toate cele 14 Ode și Psalmii lui Solomon[71]. În ceea ce ne privește, observăm deja faptul că, în Codex Sinaiticus, avem prezente în Septuaginta primele două cărți ale Macabeilor, iar în Codex Alexandrinus, toate cele patru cărți care poartă acest pseudonim. Prezența acestor cărți în Septuaginta secolului al IV-lea presupune prezența lor și în secolele anterioare și reflectă, totodată, atitudinea creștinismului primar și poate, în parte, chiar a iudaismului antecreștin față de scrierile „bune de citit"[72].

Septuaginta apare ca o necesitate a diasporei evreiești. Profeții au prevestit destinul poporului ales de a fi împrăștiat peste fața întregului pământ (Deut 28,25; 30,4; Ier 15,4; 34,17). Împrăşierea aceasta a evreilor prin lume, de-a lungul secolelor, va crea diaspora evreiască, deosebit de puternică în anumite zone. Cuvântul διασπορά, devine termenul tehnic grecesc pentru comunitățile grecești din pământ străin, fie ca au fost așezați aici prin deportări forțate, fie prin voia lor proprie. Este cunoscut faptul că o parte din populația aflată în captivitatea babiloniană s-a întors acasă (Ezd 1,2), dar Babilon și Mesopotamia a continuat să fie casa unui mare număr de coloniști, după cum observăm din paginile Scripturii (Tob 1,14; FAp 2, 9), dar și din istoria acestor timpuri.

---

71 SWETE, *Introduction to the Old Testament*, 75.

72 DANIEL, „Statutul Cărților Macabeilor,"42.

Evreii din diaspora și-au păstrat religia și loialitatea față de instituțiile religioase tradiționale. Ei nu erau mai puțin atașați față de orașul sfânt decât locuitorii Ierusalimului însuși. Ierusalimul, în cuvintele lui Agripa era orașul mamă, nu a unei singure țări, ci a celor mai multe țări din lume, prin coloniile care au plecat de aici, în diferite perioade ale istoriei. Cea mai puternică comunitate de evrei din diaspora era cea din Alexandria. Faptul ca aveau un templu în Leontopolis, nu leza devotamentul lor față de templul din Ierusalim unde făceau adesea pelerinaje la marile sărbători; darea pentru templu era colectată cu aceeași punctualitate aici, ca și în Palestina[73]. Dar, cu toate acestea, era imposibil pentru evreii ,care de generații trăiau și munceau într-un oraș grecesc, să-și păstreze limbajul semitic. Înțelegerea prescripțiilor sfinte de către noile generații din diasporă era tot mai dificilă și, în acest context, apare necesitatea unei traduceri a Scrierilor sfinte în limba greacă.

Dorința aceasta nu apare în diaspora estică, în Babilon, ci traducerea cărților din canon apare în rîndul evreilor care s-au intersectat cu cultura elenistică. Această necesitate a evreilor întâlnește contextul potrivit în cunoscuta înclinație a lui Ptolemeu Philadelphul către societățile de cărturari și plăcerea lui de a aduna cărți. Acesta era un temperament sincretist,

[73] Swete, *Introduction to the Old Testament*, 8.

dialogând cu reprezentanți ai diferitelor credințe (o misiune budistă de pe Gange a fost bine primită la curtea sa). Școlile moderne acceptă, în cea mai mare parte, faptul că versiunea alexandrină a Legii aparține epocii lui Ptolemeu, potrivit informațiilor pe care le avem din Scrisoarea lui Aristea[74].

Philon din Alexandria, un important reprezentant al culturii iudaice din capitala Egiptului, unde apare Septuaginta, aprecia foarte mult calitatea traducerii zicând: „dacă niște chaldeeni care au învățat limba greacă sau grecii care au învățat-o pe cea chaldeiană citesc cele două scrieri – cea chaldeiană și cea tradusă în greacă – ei rămân muți de admirație și li se închină amândurora, cinstindu-le ca pe niște surori sau mai degrabă ca pe una și aceeași scriere în conținut și în formă; iar pe traducători nu-i numesc astfel, ci hierofanți și profeți, pe ei, cărora, datorită judecății fără pată, le-a fost dat să înainteze împreună cu duhul preacurat al lui Moise"[75]. Vedem aici prețuirea pe care acest intelectual evreu o atribuie traducerii grecești, el susținând chiar inspirația divină

[74] În aceasta se prezintă felul în care, la dorinţa regelui Ptolemeu, sunt aduşi din Israel 70/72 de bătrâni cunoscători de limbă greacă, în frunte cu marele preot Eleazar. Aceştia au lucrat independent timp de 70 de zile la traducerea Torei, în liniştea insulei Pharos. Potrivit acestei scrisori, finalul a fost unul de succes, cu toţii traducând identic, aceasta fiind o dovadă a proniei divine peste lucrarea de traducere.

[75] Philondin ALEXANDRIA, *Viața lui Moise* (București: Hasefer, 2003), 151.

a Septuagintei[76]. Aprecierilor pe care le face Philon la adresa Septuagintei li se poate obiecta însă cu acele cuvinte din prologul cărții „Înțelepciunea lui Isus Sirah". În prefața traducerii grecești a cărții bunicului său, Isus, fiul lui Sirah își cere scuze pentru orice defect din lucrarea sa, întrucât ceea ce a fost exprimat în original în ebraică, nu are exact același sens când s-a tradus în altă limbă. Nu doar această lucrare, dar chiar și Legea însăși, profeții și restul cărților diferă nu puțin de cum a fost în original exprimat[77]. Desigur, este cunoscut faptul că, orice traducere este deja o primă interpretare, însă limba greacă, cu toate profunzimile și nuanțele ei

---

[76] Teologia contemporană, în lumina descoperirilor arheologice de la Qumram, învață a aprecia din nou traducerea grecească a vechilor Scripturi ca pe una deosebit de autentică. E de precizat că, înaintea descoperirilor de la Qumram, critica biblică poseda manuscrise ebraice ale Vechiului Testament datate doar de la sfârșitul secolului al IX-lea. Așadar, din acest moment, cercetarea biblică intra în posesia unui text mai vechi cu o mie de ani decât cele existente până atunci. Studierea manuscriselor descoperite a subliniat faptul că LXX ar putea reprezinta o traducere „fidelă" a unor variante ebraice, altele însă decât cele din care s-a dezvoltat ulterior Textul Masoretic. Între manuscrisele biblice descoperite se află variante ale textului biblic în forma în care acesta a fost predat de către masoreți, alte manuscrise biblice susțin texte ale LXX, iar o a treia categorie de manuscrise biblice se deosebește și de LXX și de TM, susținând uneori variantele cunoscute din Pentateuhul Samarinean. F.M. Croos, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Sudies* (New York: Garden City, 1958), 120-5.

[77] Frederick, *The Canon of Scripture,* 24.

filosofice se poate să fi adus un plus textului sacru, iar nu să fi diminuat sensurile lui.

Philon nu ne oferă însă nicio informație despre limitele canonului, așa cum avem de la Iosif Flaviu, astfel că, dincolo de aprecierile pe care le face la adresa traducerii, nu putem afirma cu certitudine o listă a cărților în Alexandria vremurilor sale. Philon, ca teolog alexandrin, trebuia să fie familiarizat cu multe cărți necanonice, dar iată că nu avem nicio mențiune a sa despre aceste cărți ca fiind canonice. Este posibil ca un canon închis definitiv să-i fie cunoscut, dar nu putem sub nicio formă să afirmăm că ar fi cunoscut un canon extins[78].

Nu există nicio dovadă a faptului că evreii alexandrini au promulgat vreodată un canon al Scripturii. Motivul pentru care se crede că au făcut acest lucru și că ar fi existat un canon mai extins decât cel recunoscut în Palestina, este acela că, acei creștini vorbitori de limbă greacă care în chip natural au preluat Vechiul Testament existent deja, au preluat pe lângă versiunea greacă și alte cărți pe care le-au socotit potrivite pentru formarea și informarea lor ca popor ce trăiește printre străini, și au oferit și acelora un oarecare statut scriptural.

---

[78] T. K. Cheyne și J. Sutherland Black, *Encyclopaedia Biblica*, vol. 1 (London: Adam and Charles Black, 1899), 669.

Această teorie a canonului extins se bazează pe prezența în codicii Septuagintei a mai multor cărți din rândul celor nerecunoscute de evrei, după cum am văzut în cele prezentate mai sus. Există însă presupunerea că marile codice grecești ai secolului al V-lea erau mult mai lungi decât codicele din secolele anterioare și erau, cu siguranță, toate de origine creștină. Ele nu mai reprezentau cartea sfântă a evreilor, ci cartea sfântă a Bisericii. Propriu-zis, codicii grecești reflectau situația secolelor IV-V, care nu poate fi comparată cu cea din secolele anterioare.

În Biserica primelor secole, lucrurile sunt destul de ambigue în ceea ce privește canonul biblic. Cele mai vechi liste cunoscute sunt confuze. Melito de Sardes, citat de Eusebiu, cunoaște doar canonul limitat ebraic, lipsind însă Estera. A doua listă îi aparține lui Origen, citat tot de Eusebiu: acesta enumeră întreg canonul ebraic, însă adaugă 3 Ezdra și Epistola lui Ieremia. Apoi, canonul 60 al sinodului de la Laodiceea include Baruh și Epistola lui Ieremia. Canonul 24 de la Cartagina include Înțelepciunea (se vorbește de cinci cărți ale lui Solomon, deci probabil că include și Psalmii lui Solomon), Tobit și Iudita. Sfântul Atanasie, în canonul 2, enumeră cărțile canonului ebraic, lasă deoparte Estera, dar include în schimb Baruh și Epistola lui Ieremia. În afară de aceste cărți canonice, Sfântul Atanasie amintește și alte cărți,

„care nu sunt în canon, rânduite fiind însă de Părinți a se citi de către cei ce se convertesc de curând": Înțelepciunea, Sirah, Estera, Iudita și Tobit, fără să enumere nici una dintre cărțile Macabeilor. Sfântul Grigorie de Nazianz menționează cărțile canonului ebraic, lăsând, ca și Sfântul Atanasie, deoparte Estera. La fel stau lucrurile la Sfântul Amfilohie care adaugăînsă și Estera, cu precizarea că „unii o socotesc"[79]. Într-un final, Biserica a păstrat corpusul cărților anaghinoscomena în Scriptură, le-a apreciat ca folositoare, dar a interzis a se fundamenta dogme pe baza textului lor[80].

În secolul al IV-lea, şcoala biblică a lui Ieronim a tradus numeroase scrieri din Scriptură din limba originară în latină. Acesta face distincţie între ceea ce se găseşte în canonul ebraic şi ceea ce se află în cel grecesc[81]. Pentru Ieronim, aceste cărți

---

[79] Alexandru Mihăilă, *Care Biblie*, accesat 23 Februarie, 2015, http://www.ortodoxia.md/articole-preluate/3705-care-biblie.

[80] Brannan Rick (ed.), *Historic Credsan Confessions* (Oak Harbor: Loos Research Systems, 1998), 124.

[81] În Orient, puțini oameni știau latina, iar în Occident, și mai puțini știau greaca. Damasus dorea o traducere în latină a Scrierilor Sfinte care să fie cât mai aproape de originalul grecesc, dar care să fie cursivă și clară. Ieronim era unul dintre puținii erudiți care puteau realiza așa ceva. Deoarece vorbea cursiv greaca, latina și siriaca și avea suficiente cunoștințe de ebraică, el era foarte potrivit pentru această însărcinare. Astfel, fiind împuternicit de Damasus, Ieronim a început un proiect căruia avea să-i dedice mai bine de 20 de ani din viață. Ieronim a ajuns însă la concluzia că, pentrua realiza o traducere fidelă, trebuia să lase deoparte manuscrisele grecești, inclusiv mult lăudata Septuaginta, și să

care erau în canonul grecesc, înțelese ca apocrife, sunt încadrare ca „libri ecclesiastici", adică „cărți ale Bisericii", care nu sunt aceleași cu „libri canonici", cărți canonice. Această numire a făcut o delimitare clară a acestora față de scrierile canonice[82].

Pozițiile Părinților Bisericii față de aceste scrieri sunt împărțite. Începând cu secolul al II-lea, unii precum Origen și Tertulian, le-au privit ca fiind inferioare, dacă nu chiar eretice. Desigur, această atitudine a lor a fost provocată de faptul că erau apreciate și folosite de gnostici și alte secte, care amestecau învățătura cea adevărată cu învățătura greșită, cărțile autentice cu cărțile lipsite de autenticitate. Astfel, acești scriitori bisericești nu le recomandau a fi folosite în slujirea publică, rămânând a fi citite în particular. Clement al Alexandriei, le-a înțeles ca fiind „lucrări ascunse", având valoare ezoterică. Unele dintre ele erau văzute ca fiind false de către Atanasie cel Mare. Ieronim, care le-a in-

meargă direct la textul ebraic original.Această hotărâre a stârnit proteste. Ieronim a fost etichetat de unii ca falsificator de text, blasfemator al lui Dumnezeu, care a renunțat la tradițiile Bisericii în favoarea evreilor. Până și Augustin, cel mai de seamă teolog creștin al vremii, a intervenit pe lângă Ieronim, cerându-i să se întoarcă la textul Septuagintei: „Dacă traducerea dumitale începe să fie citită mai des în multe biserici, ar fi regretabil ca la citirea Bibliei să apară diferențe între bisericile latinești și cele grecești". Vezi Henry Chadwick, *Augustin – Maeștrii spiritului* (București: Humanitas, 1998).

82 Daniel, „Statutul Cărților Macabeilor,"44.

trodus în traducerea latină, a echivalat termenul apocrif cu necanonic, declarând aceste cărți potrivite pentru zidire, dar nu pentru confirmarea dogmelor.

În schimb, Clement din Roma citează Înțelepciunea lui Solomon, Iudita, și adăugiri la Estera; Policarp citează din Cartea lui Tobit; 2 Macabei apare în Păstorul lui Herma. De reținut este faptul că, în Constituțiile Apostolice, se menționează că Baruh este citit în cultul iudaic. Fragmentul Muratori, datat în jurul anului 170 d.Hr., care cuprinde cea mai veche listă a scrierilor Noului Testament, include Înțelepciunea lui Solomon alături de celelalte cărți noutestamentare, canonice şi inspirate[83].

Receptarea de către Biserică a cărțile Macabeilor a fost la fel de discutată. Este interesant faptul că ele, cărțile 1-3 Macabei, apar totuși într-o veche listă canonică (Canoanele Apostolice, 85) alături de cărțile din canonul iudaic. Între ele e enumerată și Iudita, iar celor tineri li se recomandă lectura cărții Iisus Sirah. Canonul 36 Hippo (393 d.H.) și canonul 24 Cartagina (397) le enumeră între cărțile canonice[84].

Deși Sinodul de la Constantinopol (1642), pe urmele Sinodului de la Laodiceea (360) a considerat cărțile ca necano-

[83] Myers, *The Eerdmans Bible dictionary*, 64.
[84] Constantin Oancea, „Istorie şi teologie în Cărţile Macabeilor," în *Anuarul academic 2003-2004* (Sibiu: Universităţii Lucian Blaga, 2004), 8.

nice, dar demne de lectură, Sinodul de la Ierusalim (1672), în procesul de auto-definire a Ortodoxiei în fața provocărilor protestante, a recunoscut Ben Sirah, Înțelepciunea lui Solomon, Iudita și Tobit, ca fiind canonice.

Din toate cele amintite aici, observăm un lucru care trebuie subliniat și eventual exploatat: lista actuală a cărților Sfintei Scripturi din Biserica Ortodoxă nu se bazează, în chip desăvârșit, pe nicio hotărâre a vreunui sinod și nici a vreunui sfânt părinte. Petros Vassiliadis, care dezavuează denumirea de „deuterocanonice" (inventat abia în secolul al VI-lea de Sixtus de Siena), recunoaște că, pentru lista canonică a edițiilor Bibliei în lumea ortodoxă „nu există nicio autoritate sinodală, nici oficial canonică sau doctrinară"[85]. De aceea, acest subiect trebuie să se regăsească pe masa de lucru a unui viitor Sinod panortodox. O hotărâre clară în acest sens este necesară, nu în dorința vreunor schimbări radicale în canon, ci mai ales din pricina lipsei de unitate în edițiile Scripturilor din lumea ortodoxă. Nu vorbim de o lipsă de consens în ceea ce privește cărțile canonice, ci de lipsa unei viziuni unitare în ceea ce privește cărțile anaghinoscomena. Biserica Greciei și a Rusiei, păstrează tipărirea canonul restrâns, iudaic, pen-

[85] Petros VASSILIADIS, „Canon and the Authority of Scripture. An Orthodox Hermeneutical Perspective," în Ivan Z. Dimitrov et al. (ed.), *Das alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht, Mohr Siebeck* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), passim.

tru cărțile Vechiului Testament, în timp ce Biserica noastră, le-a tipărit aproape în toate edițiile, încă dintru început[86].

Prima traducere integrală a Vechiului Testament în limba română, cea a lui Nicolae Milescu Spătaru, traducere care va fi preluată în Biblia de la București, cuprinde și cărțile anaghinoscomena, sub titlul elocvent : „Ascunsele ce-su la jidovăi den ceale ce-su vrednice de credință număr se aflâ și iale". Primele traduceri ale Vechiului Testament în limba română continuă poziția constantă a Sfinților Părinți, care le-au păstrat în Scriptură, la finalul cărților canonice, ca pe unele ce sunt „den numărul celor vrednice de credință". Ele sunt prezentate într-un grup separat de cele canonice, pentru că au o valoare mai mică decât acestea, dar sunt recomandate călduros creștinilor și catehumenilor drept lectură foarte folositoare pentru zidirea sufletească[87].

Biserica Catolică a rezolvat problema canonului și a acestui corpus anaghinoscomena prin hotărârile Conciliului Tridentin (1546). S-a statornicit atunci ca, în Scriptură, alături de cărțile canonice, să fie prezente și celelalte, sub numele de deuterocanonice. Interesantă este ideea care afirma că diferența dintre cărțile protocanonice și cele deuterocano-

[86] DANIEL, „Statutul Cărților Macabeilor,"44.

[87] Mircea BASARAB, „Cărțile anaginoscomena în Bibliile românești", *ST* 1-2 (1972): 60.

nice nu este una de autoritate, de inspirație, ci denumirea diferită vizează doar timpul în care ele au fost recunoscute și acceptate de Trupul eclesial, unele mai devreme, iar altele mai târziu. Această atitudine a izvorât poate și din următorul fel de a vedea lucrurile: „Discernerea unui canon al Sfintelor Scripturi a fost rezultatul unui lung proces. Comunitățile Vechiului Legământ (începând cu grupurile aparte, cum ar fi cercurile profetice sau mediul sacerdotal, până la întregul popor) au recunoscut într-un anumit număr de texte Cuvântul lui Dumnezeu care le trezea credința și le călăuzea în viață; ele au primit aceste texte ca pe un patrimoniu de păstrat și de transmis."[88] Dintre cărțile Macabeilor, Biserica Catolică a acceptat în canon doar primele două cărți. În edițiile românești, a fost tipărită și III Macabei, doar IV Macabei fiind socotită în rândul scrierilor pseudoepigrafe.

În schimb, teologia protestantă, începând cu secolul al XIX-lea, s-a poziționat la polul opus, respingând cu vehemență tot ceea ce nu se află în canonul ebraic. Atitudinea protestanților primordiali însă a fost alta. În anul 1534, Martin Luther așază primele două cărți ale Macabeilor împreună cu alte scrieri, într-un apendice al traducerii Bibliei cu precizarea: „Apocrifa cuprinde cărți care nu sunt egale cu Sfânta Scriptură, dar totuși sunt folositoare și bune de

[88] Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, 66.

citit."[89]. La fel se procedează și în cazul Bibliei lui Wycliff (1382), tradusă după Vulgata, unde este citat Ieronim în decizia sa de a atașa apocrifele (mai puțin cartea 4 Ezdra)[90].

Începutul secolului al XVII-lea a asistat la tipărirea King James Version fără acest corpus, deşi Biserica Angliei a inclus volumele în Bibliile ei şi citează din ele în lecționare. În anul 1827, Societatea Biblică pentru Marea Britanie şi Străinătate a refuzat suportul pentru organizațiile surori din Europa, care tipăreau bibliile conținând scrierile necanonice. Curând după acestea, Societatea Biblică Americană a început să tipărească Bibliile fără aceste cărți. Făcând acest demers, au redus costurile de publicație.

În ultimele decenii, exegeții şi istoria bisericească au ajuns să recunoască tot mai mult valoarea acestor cărți, inclusiv a Cărților Macabeilor, nu numai din perspectiva conştiinței naționale a evreilor din diaspora, ci şi pentru lumina pe care o revarsă peste istoria „epocii întunecate", dintre timpul lui Ezdra şi Neemia şi peste începuturile Noului Testament. Aceste aspecte, cumulate cu ecumenismul promovat tot mai intens, au condus la reintroducerea acestor scrieri pentru cititorii evrei şi protestați. Traducerile moderne RSV, NRSV, TEV conțin frecvent buchetul de cărți anaghinoscomena[91].

89 Fischer, *Books of Maccabees*, 1.

90 Bartlett, „1 Maccabees," 13.

91 Daniel, „Statutul Cărților Macabeilor," 45.

Pentru cultura iudaică, dar și pentru plămădirea credinței creștin, cele trei Cărți ale Macabeilor prezintă un interes aparte. Ele surprind un fragment din istoria zbuciumată a poporului evreu, epocă de profunde schimbări sub aspect social, religios-moral și cultural, toate pregătitoare pentru *plinirea vremii* (Gal 4,4), pentru venirea lui Mesia.

După cum am observat din toate cele prezentate până aici, prezența sau absența Cărților Macabeilor dintre cărțile veterotestamentare suscită o discuție asupra formării canonului în mediul iudaic și asupra felului în care acest canon s-a impus în Biserica creștină. Problema canonului Vechiului Testament este una deosebit de complicată. Am văzut felul în care, pe parcursul mai multor veacuri, în etape, scrierile sfinte s-au impus în conștiința poporului ales. Cărțile scrise mai târziu nu au reușit să-și câștige prestigiul celorlalte. Într-un fel au fost receptate cărțile încărcate de greutatea istoriei, scrise până în timpul lui Ezdra, și altfel au fost privite cele scrise după acest moment. Într-un fel era apreciată o scriere care a ieșit de sub condeiul unui mare profet, a unui aghiograf recunoscut ca inspirat și altfel erau apreciate scrierile cu autori anonimi, așa cum sunt Cărțile Macabeilor. Este o opinie comună a evreilor și a Părinților creștini că Maleahi a fost ultimul dintre profeții Vechiului Testament. Cărțile scrise mai târziu, de autori necunoscuți nu au putut

pretinde a fi recunoscute ca și canonice. Relevante în acest sens sunt afirmațiile lui Rabi Gedaliah (1923–2004) care, după ce oferă un catalog al cărților Vechiului Testament și informații despre autorii lor, adaugă aceste cuvinte: „este important de știut că popoarele lumii au scris multe alte cărți, pe care ei le-au inclus in sistemele lor de cărți sfinte, dar nu prin mâinile noastre". În altă parte adaugă: „Ezdra și-a pus mâinile numai pe acele cărți care au fost scrise de profeți, sub îndrumarea Sfântului Duh, fiind scrise în limba sfântă, iar înțelepții noștri, prudent și în mod deliberat, le-au stabilit și confirmat pe acestea"[92]. Observăm în această afirmație ceea ce intuiam în legătură cu sinodul din Iamnia. Foarte probabil, aici s-au confirmat doar cărțile adunate de către Ezdra, obligatoriu scrise în limba ebraică. Cărțile scrise în greacă erau din start excluse în ocuparea unei poziții în canon.

Cu siguranță Cărțile Macabeilor, alături de celelalte cărți și fragmente au fost cunoscute și respectate încă de timpuriu. Mai ales pentru evreii din diaspora, acestea reprezentau istorie și cultură a neamului lor; probabil tocmai pentru a nu le pierde, ei le-au păstrat alături de scrierile sfinte, de unde le avem mai târziu în Septuaginta. Desigur că, dacă

[92] Alexander ACHIBALD, *Canon of the Old and New testaments Ascertained, or The Bible Complete Eithout the Apocrypha and Unwriten Traditions* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1851), 19.

sinodul din Iamnia nu și-a permis să adauge nimic colecției de scrieri statornicite de Ezdra, nici Biserica, până la sinodul Tridentin nu și-a permis să adauge nimic canonului iudaic în chip hotărât[93].

Atitudinea Ortodoxiei românești de a le păstra la finalul canonului Vechiului Testament este una înțeleaptă, în duh patristic. Părinții Bisericii le-au apreciat bogăția literară și frumusețea învățămintelor morale. Mai mult, ei le-au folosit ca sursă de inspirație pentru diferite cuvântări.

Spre exemplu, Înțelepciunea lui Solomon, pentru valoarea morală deosebită, era numită de către Părinții Bisericii, „Vistieria virtuților". Clement Romanul, Irineu, Ipolit, Ciprian, Origen, Clement Alexandrinul au folosit-o adesea în scrierile lor. Ciprian, Origen, și Fericitul Augustin tratau cu prețuire Cartea a III-a a lui Ezdra.

Asupra Cărților Macabeilor s-au oprit, de asemenea, marii Părinți ai veacului al IV-lea. Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie de Nazianz vor alcătui pagini deosebite la martiriul prezentat în 2 Macabei 7. De altfel, acest moment a fost înțeles ca având funcție tipologică pentru martirajele creștine de mai târziu, iar studiul de față îi va oferi atenția cuvenită.

---

[93] Daniel, „Statutul Cărților Macabeilor," 46.

1. PERSECUȚIE ȘI MARTIRIU

1.1. Martiriu și mărturisire – aspecte introductive

Primele momente de martiriu din paginile vechitestamentare le regăsim relatate în Cărțile Macabeilor, ca rezultat al interacțiunii dintre iudaism și elenism. Fidelitatea față de prescripțiile Torei și credința sinceră a evreului care trăiește autentic adevărul lui Yahweh, întâlnește spiritul sincretist al elenismului și persecuția regelui Antioh al IV-lea Epifanes ce dorește impunerea cu forța a acestei noi ideologii, a acestui nou mod de viață. O personalitate deosebit de interesantă, regele Antioh al IV-lea, va marca istoria poporului evreu prin demersurile sale. Persecuția demarată sub stăpânirea sa a fost una de anvergură, prin aceasta conturându-se numeroase momente de mărturisire.

Bătrânul Eleazar (2Mac 6), mama cu cei șapte fii martirizați (2Mac 7), mamele cu copiii spâzurați la sân, aruncate de pe ziduri (2Mac 6,10) sunt doar câteva momente care

vorbesc despre fermitate în credință, despre jetfire de sine și mărturisire desăvârșită.

Ca membru al poporului ales, fiecare evreu era responsabil de păzirea Legământului sfânt și de păstrarea poruncilor lui[94]. Era o credință ce îi însoțea din fragedă pruncie, o responsabilitate pe care au asumat-o generații de-a rândul, vreme de secole.

De altfel, în limbajul juridic al Vechiului Testament cuvântul „μάρτυς" îl desemnează pe martorul ce depune mărturie în cadrul unui proces. Scriptura vorbeşte despre „martorul credincios" (Deut 19,16-20; Pilde 14,25) ce este apreciat şi socotit instrument al lucrării dreptății, dar amintește și despre vinovăția celui care se dovedește a fi martor nedrept, martor mincinos, martor viclean, precum și a celui care dădea mărturia lui superficial sau în grabă[95].

---

[94] Oda HAGEMEYER, *Ich bin Christ* (Düsseldorf: Patmos-Verl., 1961), 27.

[95] În corpusul Septuagintei, găsim nu mai puţin de 34 de ocurenţe *doar* ale substantivului *martys* la nominativ singular. În toate pasajele, termenul are sensul de „martor", cu un spectru larg, care merge de la Dumnezeu însuşi până la un obiect (nu oarecare, ci sacralizat). Spre exemplu, în Facere 31, Laban îi reproşează lui Iacob comportamentul necinstit. Iacob îi replică: „Hai să încheiem un legământ, eu şi tu, ca să fie mărturie între mine şi tine. Iată, nu e nimeni cu noi. Vezi, Dumnezeu *este martor* între mine şi tine" (31,44). Prin urmare, Dumnezeu garantează şi validează acest legământ, conferindu-i o valoare sacră. La polul opus, Iacob îşi pune fraţii să construiască o movilă din pietre, în vârful căreia mănâncă

În iudaism, importanța mărturiei rezidă şi din faptul că, Dumnezeu Însuşi este înfățişat ca martor al societății umane. În manifestările fundamentale ale vieții individuale şi sociale, Dumnezeu este acela care, în mod absolut, aduce mărturia Lui proprie. În acest mod, Dumnezeu este invocat în cazuri de înțelegeri interpersonale ale indivizilor, ca unul ce este atotprezent. Yahweh e invocat ca martor la nunta încheiată între bărbat şi femeie, la jurământul dintre Iacov şi Laban, la înțelegerea şi jurământul dintre David şi Ionatan, la despărțirea proorocului Ieremia de iudeii care plecau în Egipt. Yahweh apare, de asemenea, ca martor în unele situații oficiale: la judecată împotriva păcătoşilor, ca apărător al nevinovăției lui Samuel, ca martor al nevinovăției lui Iov sau a evreilor care erau gata să moară în ziua sâmbetei; de asemenea este martor al celor dinlăuntrul omului[96] .

împreună cu Laban. De data aceasta, *movila* este numită „martor" între cei doi, marcând în acelaşi timp şi hotarul dintre teritoriile ocupate de turmele fiecăruia. Laban o numeşte „Movila Mărturiei", Iacob, „Movila Martor" (31,47). Ca şi în versetul precedent, şi aici Martorul (care nu mai este Dumnezeu, ci Movila) are o funcţie sacră. În cadrul juridic al încheierii unui legământ, martorul devine elementul cheie, garantul principal. Cristian Bădiliță, „Martiriul în Antichitatea creştină şi în secolul XX" (conferința prezentată în cadrul colocviului de la Sighet, 3-4 iunie 2011), accesat 23 Mai 2019, pe http://oglinda-net.ro/ce-inseamna-exact-cuvantul-martir/.

[96] Sofian Braşoveanul, *Martiri, martiriu şi mărturie după Sfântul Vasile cel Mare* (Cluj-Napoca: 2005, Teognost), 13.

Conținutul mărturie este un adevăr pe care martorul l-a împropriat printr-o experiență personală. Fiind vorba de un adevăr de credință, mărturia nu este altceva decât o convingere religioasă ce definește existența mărturisitorului ei. Isaia subliniază că martorul este cel care asumă cu desăvârșire în viața lui mărturisirea (Is 43,9; 44,9). De altfel, în Vechiul Testament, postura de martor nu înseamnă doar simpla mărturie despre unele evenimente trecute, ci, mai mult decât atât, martorul era pe de plin implicat, cu toată existența lui, în actul căruia i se punea chezaș. „Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul, și Sluga pe care am ales-o, ca să știți, să credeți și să pricepeți că Eu sunt: înainte de Mine n-a fost Dumnezeu și nici după Mine nu va mai fi!" (Is 43,10).

În ce priveşte termeul μαρτύριον („martiriu, mărturie"), acesta a avut mai întâi o întrebuințare comună. Treptat, însă, a primit nuanțe religioase[97]. În această direcție, termenul se referă la dovada înțelegerii dintre mai multe per-

[97] Deşi majoritatea specialiştilor în literatura martirică fixează acest moment, al tehnicizării termenului „martir" (cu sensul actual) abia în secolul al II-lea, primele dovezi clare găsindu-se, după ei, în *Martiriul lui Policarp*, Cristian Bădiliţă apreciază că pasul decisiv către schimbarea semantică a termenului *martys* (cu toate derivatele) dinspre „martor" spre „martirul" de azi a fost realizat, de autorul Apocalipsei. Mai multe pasaje din Apocalipsă precum 2,13; 6, 9; 11,3; 12,11; 20,4 pot fi folosite pentru a argumenta această idee. Cristian Bădiliţă, „Martiriul în Antichitatea creştină".

soane, e instrumentul doveditor al unei realități. Movila de pietre și stâlpul sunt mărturie a legământului dintre Iacov și Laban. Piatra în Sichem a fost pusă ca mărturie a legământului cu Yahweh.

Mai mult decât atât, Dumnezeu Însuși se face mărturie când pedepsește fărădelegile poporului. Astfel pot fi înțelese expresiile „cortul mărturiei" și „chivotul mărturiei". Expresia amintea că, înăuntrul cortului, se găsea dovada prezenței lui Dumnezeu în poruncile pe care El le dăduse acolo lui Moise. Cuvântul μαρτύριον, primește prin urmare, sensul de descoperire a poruncilor divine[98].

Ebraica, o limbă care evită ideile abstracte, vorbește rareori despre o mărturie în sensul unei dovezi care este prezentată. În cele trei cazuri, în care face totuși lucrul acesta (Rut 4,7; Is 8,16.20), este folosit termenul „*te'uda*". În limba greacă, conceptul este folosit frecvent, dar greaca face deosebire între *martyria*, acțiunea de a mărturisi sau de-a face depoziție, și „*martyrion*", lucrul care poate sluji ca o mărturie sau o dovadă, sau faptul stabilit prin dovezi[99].

Termenul era asociat și profeților, care aduceau mărturie despre Dumnezeu în mijlocul poporului, adeseori rătăcit. De

---

98 Brașoveanul, *Martiri, martiriu și mărturie*, 15.

99 H.L. Ellison, „Martor, mărturie", *Dictionar biblic*, accesat 3 Martie, 2019, http://dictionarbiblic.blogspot.com/2012/07/martor-marturie.html.

aici obiceiul împodobirii mormintelor proorocilor, a căror moarte martirică se pare că era încă vie în memoria contemporanilor Mântuitorului (Mt 23,37; Lc 13,33; FAp 7,52).

Trebuie amitită și evoluția lingvistică pe care acești termeni au suferit-o în timp. Astfel, în secolelor premergătoare apariției creștinismului, ideea de mărturie și martiriu au dobândit alt sens pentru evreii pioși ce sufereau persecuția împăraților seleucizi. Sensul termenului de „martor" era în epoca respectivă, acela de a mărturisi până la moarte adevărul Legii lui Dumnezeu. Această experiență a atins punctul culminant în timpul persecuției lui Antioh Epifanes, când zelul religios, credința și ascultarea față de Lege ale unor iudei au fost pecetluite cu suferință și moarte.

Se poate aprecia că, în perioadele de persecuție, în gândirea fariseilor, martiriul a dobândit valențe diferite. Suferința și moartea pentru Lege au început să fie socotite ca fiind o dovadă supremă a credinței[100].

În iudaism, martiriul este expresia unei credincioşii față de Dumnezeu. Perioada intertestamentară dezvoltă, prin urmare, o teologie a mărturiei/martiriului, iar evreii

[100] Shmuel SHEPKARU, „To Die For: The Evolution of Early Jewish Martyrdom," în Margo Kitts, editor, *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation* (Oxford: University Press, 2018), 22.

se manifestă ca o comunitate de martori/martiri care Îl mărturisesc pe adevăratul Dumnezeu cu sângele lor[101].

Majoritatea cercetătorilor consideră că evenimentele din epoca hașmoneilor au fost păstrate în 2 și 4 Macabei ca reprezentând primele momente ale martirologiei iudaice. Aici sunt surprinse toate aspectele definiției martiriului, care include[102]:

- declararea publică a fidelității față de Dumnezeu și Tora în fața cererilor oficiale de a trăda această credință;
- percepția că acest act îndeplinește un mandat religios (moartea este sigura alternativă în fața apostaziei);

[101] În acest sens a se vedea: E. Barbotin, „Le sens existentiel du témoignage et du martyre," *Revue de Sciences Religious* 35 (1961): 176-182; N. Brox, „Zeuge und Märtyrer", *Studien zum Alten und Neuen Testament 5* (München: 1961); J. Corbon, „Réflexions sur le sens des martyrs dans la liturgie byzantine," *Proche-Orient Chrétien* 46 (1996): 5-25; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles: Société de Bollandistes, 1933); H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres litteraires* (Bruxelles: Société de Bollandistes, 1966); J. Marx, *Sainteté et martyre dans les religions du livre* [Problèmes d´histoire du Christianisme 19], (Bruxelles: 1989); O. Michel, *Prophet und Märtyrer* (Gütersloh: 1932); M. Pellegrino, „Le sens ecclésial du martyre," *Revue de Sciences Religious* 35 (1961): 151-175; M. Viller, „Les martyrs et l'esprit", *Recherches de science religieuse* 7 (1924): 544-551; M. Viller, „Martyr et perfection," *Revue d' Ascétique et de Mystique*, 6 (1925): 3-25.

[102] Shira LANDER, *Martyrdom in Jewish Traditions*, accesat 14 Decembrie 2018, https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Lander_martyrdom/index.html.

- resposabilitatea desăvârșită a martirului față de Yahweh și Tora;
- supliciile ce împlinesc un scop superior, izbăvirea întregului Israel;
- moartea.

Primele cazuri de martiri sunt mai puțin cunoscute și relatate în puține cuvinte. Ele subliniază stricteția demersurilor regelui Antioh Epifanes. Amintind martirizarea femeilor ce și-au tăiat copiii împrejur și pe evreii uciși în zi de Sabath, autorul intuiește în certarea divină pronia față de poporul ales. El zice: „pe când la alte neamuri cu îndelungă răbdare așteaptă Domnul, până ce vor ajunge la plinirea păcatelor și apoi să-i muncească; asupra noastră așa a socotit că este bine ca, nu la sfârșitul păcatelor ajungând noi, să aducă pedeapsă asupra noastră. Pentru aceea niciodată nu depărtează mila de la noi, ci, certându-ne cu nevoi, nu părăsește pe poporul Său" (2Mac 6,14-15).

Aici vedem semințele unui concept mai târziu exprimat în literatura rabinică sub numele de „yisurin shel ahava", ce vorbește despre suferințele din iubire pe care le trăiesc cei neprihăniți (*Avot*. 6.5).

Acest concept a fost folosit pentru a descrie suferința umană care nu este rezultatul vreunui păcat, ci, mai degrabă, este un semn al iubirii lui Dumnezeu față de oame-

nii cu o chemare aparte. Exploatarea acestei idei va permite rabinilor să susțină că, în timp ce suferința este, în general, o pedeapsă divină pentru păcatele unei persoane, în unele cazuri, oamenii trec prin suferințe care nu sunt justificate de acțiuni păcătoase[103].

Unele interpretări ale cuvântul *ahava* – „iubire" nu se referă la motivațiile lui Dumnezeu de a trimite în primul rând suferințele, ci mai degrabă, termenul înseamnă că Dumnezeu a decis, în dragostea Lui, să diminueze severitatea suferinței. Înțeleasă în această direcție, „Yisurin shel ahava", nu se referă neapărat la suferința ce nu e cauzată de păcat, ci la suferința care poate fi rezultatul unui anumit păcat, dar care devine mai suportabil ca urmare a iubirii lui Dumnezeu față de individ.

Revenind, se observă că martiriul bătrânului Eleazar este prezentat în detaliu de autor (2Mac 6). Acestuia i s-a impus să consume carne de porc, interzisă de legile mozaice. Este

[103] Transpusă problema în creștinism, Părinții Bisericii, spun că în principal trei sunt cauzele suferinței. Diavolul, oamenii și firea căzută, cu toate patimile care au pus stăpânire pe inima noastră. Pe primele două le primesc sfinții, pe a treia o primesc cei care care încă nu s-au curățit de patimi. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește adesea în operele sale despre prezența binefăcătoare a suferinței și a durerii sau a „patimilor involuntare". Aceste „patimi involuntare" sunt socotite de Sfântul Maxim un instrument potrivit pentru curățirea omului de „patimile voluntare". În înțelegerea lui, această durere a „patimilor involuntare care provine din suferințe și încercări, învinge domnia patimilor.

interesantă sugestia asupritorilor care, văzând hotărârea de neclintit a bătrânului, îi propun să inducă, doar, în eroare pe cei prezenți. „Iar cei care erau rânduiți la acea nelegiuită jertfă, pentru că-l cunoșteau de mulți ani pe omul acesta, luându-l deoparte, îl rugau să aducă alte cărnuri făcute de el, care îi erau slobod a le mânca și să se prefacă tocmai ca și cum ar mânca de cele ce a poruncit regele, din cărnurile jertfei" (2Mac 6,21).

Acceptarea acestei propuneri anula ideea de martiriu, sau eluda aspecte ale definiției lui. Eleazar alege însă postura de mărturisitor. El știe că un astfel de gest ar sminti pe cei mai tineri. Înțelege că rostul său este acela de a fi model vrednic de urmat și mărturisitor în mijlocul persecuției[104]. El afirmă „nu se cuvine vârstei noastre a fățărnici… Pentru aceea, bărbătește acum dându-mi viața, mă voi arăta vrednic de bătrânețe. Și celor tineri pildă vitejească le voi lăsa, ca degrabă și cu bărbăție să moară pentru cinstitele și sfintele legi" (2Mac 6, 24,27-28).

Un al doilea episod mai cunoscut este martiriul mamei și al celor șapte fii. Aceștia, refuzând același compromis, se fac mărturisitori veritabili ai credinței în înviere, ai nădejdii neclintite și ai dragostei exemplare de divinitate. Litaratura rabinică de mai tarziu va aprecia că mărturia celor

[104] SHEPKARU, *The Evolution of Early Jewish Martyrdom*, 25.

care acceptă să moară pentru Dumnezeu se învrednicește de o recompensă aparte. Expresia „s'charan shel tzaddikim" (Bereishit Rabbah 62.2) surprinde o astfel de recompensă a mărturisirii. Ea exprimă credința în ascensiunea imediată a martirilor la nivelul ceresc cel mai înalt[105].

Mama celor șapte frați nu se lasă mai prejos. Felul în care ea își încurajează fiii spre a suporta chinurile muceniciei, o descoperă ca model de credință și curaj.

Triumful acestor exemple este valorificat în chip filosofic în lucrarea ulterioară, 4 Macabei, unde martirii sunt elogiați pentru izbânda rațiunii lor asupra torturilor corporale. Această versiune este în general văzută de cercetători ca o adaptare radicală a martiriului evreiesc la idealul stoic al minții, ce se dovedește superioară materiei. În ciuda acestui cadru interpretativ, nucleul narativ rămâne în esență intact[106].

Există dovezi, atât în scrierile lui Iosif Flaviu, cât și la Părinții Bisericii, că evreii din Modein și Antiohia i-au venerat pe eroii Macabei și respectau mormintele acestora. Iosif Flaviu amintește despre faptul că Iuda Macabeul a rămas în memoria evreilor din Modein ca unul care și-a dat viața „pentru libertatea poporului său".

---

[105] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions.*
[106] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions,* accesat 14 Decembrie 2018, https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Lander_martyrdom/index.html

Evreii din Antiohia au construit un altar despre care s-a presupus că ar putea conține rămășițele celor șapte frați și ale mamei lor. Atât evrei, cât și creștini vor socoti acest altar un adevărat loc de pelerinaj[107]. Fericitul Ieronim vorbește despre o biserică construită de creștini, probabil pe locul unui fost altar iudaic. El zice: „Macabeii sunt cu adevărat martiri ai lui Hristos. De aceea, nu este nefiresc ci, dimpotrivă, absolut potrivit ca ziua lor de pomenire să fie celebrată mai ales de creștini. Ce știu evreii despre o astfel de sărbătoare? Istoria vorbește de o basilică din Antiohia a Sfinților Macabei; chiar în orașul ce poartă numele persecutorului. Ei au îndurat persecuția regelui Antioh, și amintirea martiriului lor este sărbătorită în Antiohia. Această biserică este a creștinilor, fiind construită de ei. Noi suntem cei care păstrăm și celebrăm memoria lor; mii de sfinți martiri din întreaga lume le-au imitat suferințele"[108].

Contemporan cu acest altar, în catacombele Beit She'arim din Galileea, s-a descoperit singura dovadă epigrafică ce vorbește despre martiriul evreiesc în această perioadă. Este vorba despre o inscripție ebraică, pe un sarcofag conținând rămășițele lui Rabi Aniana și ale fratelui său, al cărui nume

[107] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions*.
[108] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions*.

nu poate fi citit[109]. De remarcat este că inscripția îi numește pe cei doi frați „hakedoshim”, - „sfinți”. În aceeași nuanță, termenul se referă în textele rabinice la martiri (*Sifre Deut, Haazinu* 333; *Berakhah* 344)[110].

Odată răspândit, creștinismul s-a identificat mai mult cu jertfa martirilor decât iudaismul. Rabinii au cedat pretențiile asupra martirilor Macabei, fiind forțați să renunțe la altarul macabean din Antiohia în favoarea creștinilor ce câștigaseră sprijinul imperial.

Pe de altă parte, prin adoptarea opoziției militare față de stăpânitor, eroii Macabei nu se încadrau în filosofia timpului lor. În iudaismul epocii greco-romane, opoziția militară nu era deloc agreeată. Mai mult, ulterior răscoalei ce le poartă numele, dinastia macabeeană a acceptat conviețuirea cu elenismul. Toate acestea au făcut ca, în literatura rabinică, prezența Macabeilor și a martirajelor epocii să fie rarisimă.

Semnificativ pentru soarta cultului Macabeilor a fost asumarea lor în creștinism. Martiriului celor șapte frați a fost socotit cu valențe tipologice. Fiind înțeles ca prefigurare a jertfei hristice, martiriul lor a fost evitat de cercurile rabi-

---

109 E posibil ca acest Aniana să fie identificat cu Rabi Hananya ben Teradyon (martirizat în secolul al II-lea în Galileea), fie cu Rabi Hanina ben Hakinai (elev al lui Akiba, martirizaţi probabil împreună).
110 Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions.*

nice. Acest lucru explică lipsa lor din textelor rabinice și excluderea cărților din Biblia ebraică.

Se poate vorbi și de o perspectivă teologică diferită. Creștinismul promova martirajul, într-o epocă în care rabinii interziceau martiriul, cu mici excepții pe care le vom analiza mai târziu. De-a lungul timpului a fost evidentă încercarea crescândă de a retrograda martiriul și martirologia, de a le exila la marginea iudaismului rabinic[111]. La modul general, iudaismul prețuiește viața. Pentru salvarea și susținerea vieții, era permisă încălcarea a numeroase porunci. Acest principiu este cunoscut sub numele de *ya'avor v'al ye'hareg* (גרהי לאו רובעי, „să păcătuiască și să nu fie ucis") și se aplică la aproape întrega rânduială ritualică, inclusiv la cele mai cunoscute legi ce țin de Sabath și Kashrut și chiar și la cele mai severe interdicții, cum ar fi cele referitoare la circumcizie sau post – Yom Kippur. Astfel, Tora afirmă că *pikuach nefesh* (שפנ חוקיפ, „păstrarea vieții umane") este de o importanță primordială, căci legile ei sunt date spre viață[112].

Putem spune că martirul din Vechiul Testament se prezintă ca un înaintemergător al lui Iisus Hristos, al supremului Martir care s-a jertfit pentru mântuirea lumii. Suferințele

111 LANDER, *Martyrdom in Jewish Traditions.*

112 Tzvi FREEMAN, *What is the Jewish View on Martyrdom*?, accesat 8 Martie 2019, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788008/jewish/What-is-the-Jewish-View-on-Martyrdom.htm.

Domnului Hristos și ale tuturor celor ce i-au urmat în starea de jertfă se întrevăd în profețiile lui Isaia despre robul Domnului, care „împreună cu poporul Legământului, este martir și martor al mărețiilor lui Dumnezeu în Israel”[113].

Pe temelia așezată de Hristos, creștinismul crește ca o religie a jertfirii personale. De altfel, Tertulian a dat glas unei realități: „sângele martirilor este sămânța Bisericii”. Martirii sunt cei care mărturisesc credința creștină cu sângele lor, Îl iubesc pe Hristos până la moarte și afirmă importanța deosebită a dreptei credințe. Clement Alexandrinul deschide mai larg perspectivele înțelegerii și interpretează viața fiecărui creștin autentic ca fiind una ce poate fi înțeleasă în granițele termenului „μαρτύριον”. El afirmă „Dacă martiriul constă în a mărturisi pe Dumnezeu, orice suflet care înaintează cu curăție în cunoștința lui Dumnezeu, care păzește poruncile, este martir prin viața și prin cuvintele lui. El răspândește credința sa, fie prin vărsarea sângelui, fie de-a lungul întregii vieți, fie în momentul plecării sale”.

Spre deosebire de creștinismul fundamentat ontologic pe jertfă, tradiția iudaică nu a încurajat martiriul, după cum

---

[113] HAGEMEYER, *Ich bin Christ*, 30.

am văzut deja. Și pentru credința evreilor contemporani occidentali, acest capitol este unul marginal[114].

Martirajul este valorificat doar de două ori în cuprinsul cultului actual. Cea mai întinsă martirologie e prezentă de Yom Kippur când se rostește poezia liturgică „eleh ezkarah”. Aceasta invocă martirizarea a zece înțelepți celebri din Mișna, în timpul persecuției lui Hadrian[115].

Cel de-al doilea moment în care este evidențiat martiriul este întâlnit de Tisha B'Av, o sărbătoarea anuală ce cade în iulie-august și comemorează o serie de dezastre în istoria evreiască. Momentul amintește, de distrugerea Templului lui Solomon de către Imperiul Babilonian, cât și a celui de-al doilea Templu de către Imperiul Roman din Ierusalim. Tisha B'Av este socotită cea mai tristă zi din calendarul evreiesc[116].

Ideea de martiriu se întâlnește și în unele rugăciuni zilnice sau de Sabath, precum *Av Harachamim* („Tatăl milos-

---

[114] Cultura iudaică contemporană a dezvoltat o analiză a fenomenului martirajului în jurul holocaustului. Drama trăită de evrei în timpul celui de-al doilea război mondial, moartea a șase milioane de oameni, dintre care 1.5 milioane copii, a provocat conștiința iudaică la noi demersuri exegetice asupra relației lor, ca popor ales, cu Yahweh.

[115] Deși nu au fost uciși în același timp (din moment ce doi dintre rabini au trăit cu mult înainte de ceilalți opt), textul spune povestea lor ca și cum ar fi fost uciși împreună.

[116] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions.*

tiv" sau „Tatăl îndurător"), care este o rugăciune evreiască apărută în cărțile de rugăciuni încă din 1290. Textul ei invocă sufletele tuturor martirilor evrei. *Avinu Malkeinu* („Tatăl nostru regele") este o altă rugăciune care cere iertarea lui Dumezeu „de dragul celor care au fost uciși pentru numele Tău Sfânt". Toate aceste comemorări liturgice ale martiriului își datorează rădăcinile într-o perioadă care a urmat persecuțiilor din secolele al XI-lea și al XII-lea, cruciadele manifestându-se ca o perioadă de dezvoltare a martirologiei evreiești[117].

Legat de martiri și de teologia mărturisirii, trebuie amintită expresia „Kiddush Hashem" –משה שודיק - ce înseamnă „sfințirea numelui". Această expresie surprinde un principiu al iudaismului ce se referă la sfințirea numelui lui Dumnezeu. Existența umană se desfășoară între „Kiddush Hashem" – „sfințirea Numelui" și „Hillul Hashem" – „profanarea Numelui"[118].

Expresia nu apare în Biblia ebraică, dar este exprimată frecvent sub forma poruncilor „să sfințească Numele" sau „să nu spurcați numele cel sfânt al Meu" (Lev 22,32). Orice acțiune a unui evreu care aduce onoare, respect și cinstire lui Dumnezeu este considerată a fi „sfințirea numelui său".

---

[117] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions.*

[118] Freeman, *What is the Jewish View on Martyrdom.*

În contrast, orice comportament sau acțiune care dezonorează, dăunează sau denaturează numele lui Dumnezeu sau poruncile Torei este privită ca un „Hillul Hashem – profanarea numelui".

Expresia s-a dezvoltat mai ales în contextul martirajului iudaic din veacul al II-lea. În Bavli Berachot 20a și Midrash Tehillim, martiriul din timpul persecuției împăratului Hadrian este numit „sfințirea numelui".

În Talmudul Ierusalimului expresia apare de patru ori. În două dintre cazurile P. Sanhedrinul 3.5 (16a-b) și P. Sheviit 4.2 (10b), termenul se referă la momentul în care cineva trebuie să moară mai degrabă decât să încalce poruncile. Prin urmare, un ultim act de sfințire a numelui pentru un evreu este să-și jertfească viața, mai degrabă decât să încalce legile fundamentale ale lui Yahweh: interzicerea jertfirii idolilor, săvârșirea anumitor acte sexuale condamnabile sau comiterea de crime[119]. Principiul de guvernare aici este *ye'hareg v'al ya'avor* (רובעי לאו גרהי - „ să fie ucis, dar să nu păcătuiască").

Fapta martirilor poate fi asociată și unei alte înțelegeri ce ține de desacralizarea Torei. Rabinii afirmau că, dacă un conducător păgân cere ca un evreu să-și gătească mâncare pentru el în Sabath, evreul trebuie să facă acest lucru și să-și salveze viața. În schimb, dacă i se cere să gătească alimente

[119] Lander, *Martyrdom in Jewish Traditions.*

în Sabat, doar pentru dezonorarea Torei, atunci trebuie să renunțe la viața lui pentru a evita să denigreze numele lui Dumnezeu. Gestul este asociat idolatriei. Olivier Clement precizează că, inclusiv pe vremea Mântuitorului și probabil în întreaga antichitate iudaică, „Sfințirea Numelui" însemna jertfirea vieții, adică martiriul[120].

După cum vom vedea în continuare, bătrânul Eleazar, mama și fiii ei și-au asumat postura de mărturisitori desăvârșiți, atunci când au fost obligați să mănânce carne de porc. Ei s-au supus chinurilor și morții și au sfințit prin aceasta numele lui Dumnezeu. Persecuția seleucidă a reprezentat, așadar, un moment de cumpănă în iudaism, un fenomen care a contribuit la dezvoltarea conceptului de *martyria*.

2.2. Persecuția seleucidă

2.2.1. Aspecte politice ale persecuției seleucide

Palestina a intrat sub suzeranitate seleucidă în anul 198 î. Hr. Provincia Coele-Siria, ce cuprindea și Palestina a fost, pentru multă vreme, mărul discordiei dintre cele două impe-

---

[120] Olivier CLEMENT, *Trei rugăciuni-Tâlcuire la Tatăl Nostru* (Alba-Iulia: 2010, Reîntregirea), 78.

rii, Ptolemeic și Seleucid[121]. Întinsă pe întreg teritoriul dintre Eufrat și Marea Mediterană, cu excepția zonei Seleukis, zona privilegiată a orașelor grecești din nordul Siriei, această provincie era una tampon între cele două puteri rivale. Puterea seleucidă a considerat Coele-Siria și Iudeea domenii de drept ale sale. Acestea au aparținut însă Ptolemeilor până la Antioh al III-lea, când Seleucizii s-au simțit suficient de puternici pentru a-și susține afirmația, scoțându-le din sfera de influență ptolemeică.

Vreme de mai bine de 100 de ani, Ptolemeii au permis practicarea cultului iudaic în Ierusalim, cu foarte puține imixtiuni în viața religioasă, pe tot parcursul secolului al III-lea î.Hr. Guvernarea ptolemeică a permis teocrației și politicii să coexiste în Ierusalim. Paradoxal, structura socială a Ierusalimului era condusă de aristocrația iudaică, precum și de preoți. Deși elenismul era cultura predominantă în întreg Orientul Mijlociu, comunitatea iudaică a rămas fermă în păstrarea propriilor tradiții. Evreii au reușit în mare parte să reziste elenismului. Sub Alexandru Macedon și sub dinastia Ptolemeilor, ei și-au desfășurat propriul mod de viață în jurul Templului, cea mai importantă instituție din societatea iudaică.

---

[121] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 204.

Imperiul Seleucid s-a întemeiat la moartea lui Alexandru Macedon printr-unul dintre diadohi, Seleucus I. Acesta a fost un comandant militar din Corint, ales ca satrap al Babilonului în 320 î.Hr.. După ce Antigonus l-a forțat să fugă din Babilon, acesta s-a reîntors în anul 312 î.Hr. fiind sprijinit de Ptolemeu, cu ajutorul căruia a cucerit Persia și Media. Spre deosebire de Ptolemei, Seleucizii nu au avut un nume ce să însoțească dinastia. Unii din regii mai timpurii s-au numit Seleucus sau Antiohus. Pretențiile de dominație pe care le-a avut acest Imperiu se întindeau asupra întregii părți asiatice a imperiului lui Alexandru[122].

Încă dinainte de adoptarea oficială a regatului, Seleucus începuse o campanie militară de proporții, în Asia Centrală (311 - 304 î.Hr.), împingând granițele regatului său, până la Indus, și intrând în conflict cu Chandragupta, regele Indiei Maurya. Campania îi aduce titlul de „*Nicator*" (Învingătorul)[123]. Seleucus recuperase teritoriile indiene, pierdute după moartea lui Alexandru cel Mare, dar conștient de puterea militară tot mai crescută a indienilor lui Chandra-

[122] Bervan, *Jerusalim Under the High Priest*, 23.

[123] Istoricul antic Flavius Arrianus îl apreciază pe Seleucos I ca fiind „cel mai mare rege dintre cei care l-au succedat pe Alexandru, cu o gândire grandioasă, conducând un vast teritoriu alături de vestitul împărat macedonian", Rolf Strootman, „Seleucus," *Encyclopaedia Iranica*, accesat 23 mai 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-kings.

gupta (care tocmai fondase cel mai mare imperiu indian al epocii), va încheia cu acesta o pace de compromis. Nu se cunosc evenimentele din timpul luptelor dintre greci și indieni, dar se cunosc detaliile păcii prin care renunță la satrapiile indiene (Gandhara, Gedrosia și Arachosia) în schimbul a 500 elefanți de război și promisiunea de căsătorie dintre Seleucus și fiica suveranului indian. În perioada de maximă întindere teritorială, Imperiul Seleucid cuprindea Anatolia centrală, Levantul, Mesopotamia, Persia, Turkmenistan, Pamir și Valea Indusului (Pakistan)[124].

În anul 300 î.Hr, Seleucus mută capitala într-un oraș nou înființat, Antiohia. Centrul de greutate al politicii seleucide se va muta, astfel, spre apus, în detrimentul provinciilor asiatice. La moartea sa, în anul 281 î.Hr, Imperiul Seleucid era cel mai mare stat elenistic, cu o suprafață de 3,4 milioane de km^2 .

Seleucus a fost succedat de fiul său cel mare, Antioh I, care a domnit până în 261 î.Hr. Acesta a fost co-regent cu tatăl său din anul 292. La începutul anului 280 i-a urmat la tron, domnind până la moartea sa, în 1 sau 2 iunie 261. Prin anul 275, a fost onorat cu titlul Soter („Salvator”) pentru că a eliberat câteva cetăți din Asia Mică, fiind totodată întemeietor pentru multe cetăți eleniste. În timpul dom-

---

[124] Bervan, *Jerusalim Under the High Priest*,23.

niei sale au avut loc multe conflicte cu dinastia Ptolomeilor din Egipt[125].

El a fost urmat de Antioh al II-lea (a domnit 261-246 î.Hr.), fiul mai tânăr al lui Antiohus I și Stratonice. Acesta a eliberat Efesul, Ionia, Cilicia și Pamfilia de sub stăpânirea egipteană, iar în schimbul autonomiei lor, aceste cetăți din Asia Mică i-au dat titlul Theos („dumnezeu"). El a alungat-o pe prima sa soție, verișoara sa Laodice, împreună cu doi fii și două fiice, și în anul 252 s-a căsătorit cu Berenice, fiica lui Ptolomeu II Philadelphus, regele Egiptului. A murit în anul 246. Au urmat Seleucos al II-lea (246-225 î.Hr.), Seleucos al III-lea (225-223 î.Hr.), și Antioh al III-lea, cel Mare (223-187 î.Hr.), care l-a succedat pe fratele său, în urma asasinării acestuia în anul 223.

Ascensiunea lui Antioh al III-lea pe tronul seleucid va marca renașterea acestui imperiu, dovedindu-se cel mai mare împărat seleucid, după Seleucus I Nicator. De altfel, în urma campaniilor militare răsunătoare, el a fost numit „cel Mare". Trecând în India, acesta se împrietenește cu regele indian, Sophagasenus, de la care va primi elefanți de război și provizii pentru trupele sale. În vest, Antioh al III-

125 Strootman, „Seleucus."

lea recucerește Coele-Siria de sub stăpânirea Egiptului, redându-i gloria de odinioară, Imperiului Seleucid[126].

Sub aspect admistrativ, domnia lui a fost marcată de reforme administrative zdrobitoare, în care multe dintre caracteristicile vechii administrații imperiale persane, adoptate inițial de către Alexandru, au fost modernizate. Imperiul a fost administrat de către strategi provinciali, care au combinat puterea militară și puterea civilă. Centrele administrative s-au situat la Sardes, în partea de vest și la Seleucia, pe Tigru, în est. Controlând Anatolia și orașele sale grecești, seleucizii și-au exercitat puterea politică, economică și culturală în întreg Orientul Mijlociu. Controlul asupra punctelor strategice, Munții Taurus, între Anatolia și Siria, precum și strâmtoarea Dardanale între Tracia și Anatolia, le-a permis să domine comerțul în regiune.

Un declin de neoprit al imperiului începe după prima înfrângere a seleucizilor de către romani, în 190 î.Hr. Până în acel moment, orașele grecești din Marea Egee au aruncat jugul seleucid, Capadocia și Pergam au obținut independența, și alte teritorii au fost pierdute în fața celților, respectiv Pontus și Bitinia. Declinul s-a accelerat după moartea lui Antioh al IV-lea (164 î.Hr.), odată cu pierderea provinciei Comma-

---

[126] D. Bing şi J. Sievers, „Antiochus," *Encyclopaedia Iranica*, accesat 23 Mai 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-kings.

gene în Siria și a Iudeii în Palestina. Până în 141 î.Hr., toate țările de la est de Eufrat au ieșit de sub stăpânirea seleucidă, iar strădaniile lui Dimitrie al II-lea (141 î.Hr.) și Antioh al VII-lea (130 î.Hr.), nu au putut opri dezintegrarea rapidă a regatului[127].

După anul 100 î.Hr., autoritatea imperiului Seleucid se stinge și mai mult, el cuprinzând doar Antiohia și câteva orașe siriene. Deși puteau fi absorbiți de orice stat vecin, nobilii își continuau războaiele civile intermitente. Regele Armeniei, Tigranes cel Mare, a invadat Siria seleucidă, văzând în aceasta o oportunitate în privința expansiunii statului său, intitulându-se rege al Siriei. Din cauza înfrângerii suferite de Tigranes în fața lui Lucullus în 69 î.Hr., Antioh al XIII-lea , un nobil seleucid, preia frâiele Siriei. Dar războiele civile dintre Antioh și ceilalți nobili au continuat. Pompei vede în aceste conflicte un factor defavorabil sferei de influență orientale romane, așa că în 63 î.Hr., rămășițele formidabilului Imperiu Seleucid sunt înglobate de Roma[128].

---

[127] BING și SIEVERS, „Antiochus."

[128] Cercetări pertinente ale epocii seleucide se găsesc în: E. BIKERMAN, *Institutions des Séleucides* (Paris: 1938); A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire des Séleucides*, 2 vols. (Paris: 1913-14); J. G. BUNGE, „Antiochos-Helios," *Historia* 24, (1975): 164-88; O. MORKHOLM, „The Seleucid Mint at Antiochia on the Persian Gulf," *American Numismatic Society Museum Notes* 16 (1970): 31-44; O. MORKHOLM,

În ceea ce ţine de raporturile cu poporul evreu, se pare că, în toate orașele înfiinţate de Seleucus I în Asia Mică și Siria, el a acordat evreilor drepturi civile depline. Între anii 204-196 î.Hr., Antioh al III-lea a cucerit Palestina și l-a învins în 198 î.Hr., pe râul Iordan, pe regele Egiptului, Ptolemeu al V-lea. Acest război a fost cunoscut sub numele de al V-lea război sirian. În urma acestui război, în Israel, stăpânirea egipteană este înlocuită de cea seleucidă.

Antioh al III-lea a avut o atitudine binevoitoare față de evrei. Iosif Flaviu l-a descris ca fiind prietenos față de evrei și conștient de loialitatea lor, în contrast cu atitudinea fiului său, Antioh al IV-lea. El a strămutat două mii de familii de evrei din Babilon, în regiunile elenistice anatoliene din Lidia și Frigia, a redus impozitele și a permis evreilor să trăiască în conformitate cu legea părinților lor.

Iudeea a rămas sub suveranitatea seleucidă până în 142, când și-a recâștigat independența prin Simon Macabeul.

Antiochus IV of Syria, Classica et Mediaevalia. Dissertationes 8, (Copenhagen: 1966); O. Morkholm, "The Municipal Coinages with Portrait of Antiochus IV of Syria," *Congresso internazionale di numismatica Roma 1961* (1965): 63-67; M. Holleaux, „La mort d'Antiochos IV Ēpiphanès," *Études d'épigraphie et d'histoire grecques* III, (Paris: 1942), 255-79; A. R. Bellinger, „The End of the Seleucids," *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* (1949): 51-102.

2.2.2 Aspecte religioase ale persecuției seleucide

Sub aspect religios, această perioadă a fost una la fel de bogată în frământări. Perioada celor câtorva veacuri, între moartea ultimului profet și nașterea Domnului Hristos a fost un timp de profunde schimbări sociale, culturale și religioase. Toate aceste schimbări au fost înțelese ca elemente definitorii pentru ceea ce Sfântul Apostol Pavel va numi mai tîrziu „plinirea vremii". O notă caracteristică a acestei perioade este dată de influența pe care elenismul, sub spectrul său cultural și religios, o are asupra conștiinței iudaice.

Pentru marele istoric german Johann Gustav Droysen, care a lansat această noțiune de „elenism", termenul are înțelesul de fenomen în istoria lumii grecești a cărui caracteristică principală este amestecul grecilor cu elemente străine, mai ales orientale, urmat de contopirea religiilor statale și regionale într-un sincretism religios (pe care-l numește *teocrază*) și care va fi fost, după el, pregătitorul monoteismului creștin[129].

Așadar, putem spune despre acest fenomen că este, practic, prima perioadă de globalizare puternică pe care o cunoaștem. Pe imensul spațiu al Imperiului macedonean, ce îngloba teritorii din Europa, Asia și Africa, și în cadrul că-

[129] Gramatopol*, Civilizaţia elenistică*, 7.

ruia se regăsea și poporul evreu, se exercita nu numai aceeași stăpânire politică, dar se răspândea și o cultură de același fel, cultura vechilor greci sau a elenilor.

Din perspectiva cercetătorilor, epoca elenistică își are începutul în acțiunea de cucerire și de iluminare pe care Alexandru Macedon o pornește în Orient și se încheie în jurul anului 31 î. Hr., când, prin bătălia de la Actium, cade și Egiptul, ultimul regat elenistic. Prin acest fapt, s-a consolidat pe deplin, stăpânirea romană în Orient[130].

Alexandru cel Mare (336-323 î.Hr.) crease, în numai zece ani, un vast imperiu cosmopolit, al cărui teritoriu se întindea din Italia până în India și din nordul Mării Negre până la hotarul de sud al Egiptului. El pornește din Europa spre a îmbogăți popoarele Asiei cu lumina culturii grecești, doar că, foarte curând, este sedus de frumusețea și mistica Orientului, de cultura persană îndeosebi, schimbându-și pe deplin viziunea acțiunilor sale. El nu va mai dori impu-

---

[130] În opera sa rămasă clasică, *Gheschiste des Hellenismus*, Hamburg, vol. I, 1833 şi vol. II, 1843, istoricul german nu include epoca lui Alexandru cel Mare şi a diadohilor în graniţele temporale ale elenismului, socotind ca început al acestei epoci anul 280, dată când se încheie consolidarea marilor state ieşite din dezmembrarea imperiului lui Alexandru şi anul 221, anul urcării pe tron al lui Ptolemeu Filopator şi al lui Filip al V-lea al Macedoniei. În ediţia a doua a lucrării sale, Droysen adaugă acestei epoci și domnia lui Alexandru şi al diadohilor.

nerea cu forța a culturii grecești, ci va dori o simbioză între ceea ce avea mai bun Grecia și ceea ce găsise bun în Orient. Prin urmare, elenismul nu va însemna o impunere strictă a Greciei în Asia, ci va fi, mai degrabă, o cultură hibridă[131].

În următoarele sute de ani, pe puntea pe care a construit-o împăratul Alexandru, între cele două civilizații s-au produs numeroase schimburi sub toate aspectele, de la cele de ordin economic, până la cele de ordin cultural, religios sau ideologic. Acest lucru îl va provoca pe Fundoianu să afirme că: „Alexandru cel Mare, cucerind întreaga Asie, a făcut pentru întâia oară circulația polenurilor și a ideilor”[132]. Limba greacă a pătruns, încet, în diversele straturi sociale. Săpăturile arheologice au scos la iveală în Fenicia și Siria pietre funerare cu nume semitice și epitafuri scrise în limba greacă[133]. Curentele filosofice ca stoicismul sau neo-platonismul au combinat gândirea sistematică greacă cu modul de înțelegere oriental al divinității. Obiceiuri orientale au pătruns adânc în modul de viață din Grecia sau Roma, iar cultura grecilor cuceritori s-a extins, mai mult sau mai pu-

[131] Este interesant felul în care împăratul înțelege să fundamenteze această simbioză culturală pe unitatea familiei, el organizând căsătoria în masă a optzeci de nobili macedonieni cu femei persane și încurajând, prin daruri, peste 10000 de soldați greci să facă același lucru.

[132] FUNDOIANU, *Iudaism şi elenism*, 127.

[133] TOMASINO, *Judaism before Jesus*, 112.

țin subtil, forțând autohtonii la acceptarea și adoptarea obiceiurilor din vest.

În Siria și Palestina au fost ridicate temple zeilor greci, aducându-se ofrande lui Dionis, Artemis etc., în timp ce zeități locale ca Baal Shemayin au fost redenumite în cinstea zeilor sau eroilor greci[134]. Este interesant de urmărit și felul în care cultura greacă a influențat gândirea speculativă a Orientului. În perioada elenistică, gânditorii orientali au început să se oprească asupra problemei compoziției materiei, natura sufletului sau înțelesul ideii de soartă[135].

De-a lungul veacurilor, Tora a avut misiunea de a păstra în cadrul poporului evreu conștiința unei chemări aparte. Prin Moise, Yahweh făgăduiește acestui popor: ,,De vei asculta cu luare aminte glasul său și vei face toate câte îți poruncesc și de vei păzi legământul Meu, Îmi veți fi popor ales dintre toate neamurile, că al Meu este tot pământul, iar voi Îmi veți fi preoție împărătească și neam sfânt. Spune cuvintele acestea fiilor lui Israel: De veți asculta cu luare aminte glasul îngerului Meu și veți împlini toate câte vă voi spune,

---

[134] E de înțeles acest fenomen în cadrul politeismului în care exista această tendință de sincretism, fiind cunoscută practica de combinare unor zei similari sub un singur nume sau sub nume combinate.

[135] Autorul care ne transmite aceste informații, C.A. Tomasino, lansează și o teorie în care afirmă că ar fi posibil ca stoicismul, de care aminteam mai sus, să-și fi tras originile din Orientul Apropiat.

voi fi vrăjmaș vrăjmașilor tăi și potrivnicilor tăi le voi fi potrivnic” (Ieș 23,22). Pentru păzirea nealterată a religiei mozaice, căsătoriile mixte, cu persoane străine, apar ca fiind o vină grea pentru evrei: Capitolul 10 din cartea 1 Ezdra analizează această problemă, după întoarcerea din robie babiloniană și precizează: ,,Noi am făcut nelegiuire înaintea Dumnezeului nostru, când ne-am luat femei de alt neam din popoarele pământului acestuia, dar mai este încă o nădejde pentru Israel în lucrul acesta; să încheiem acum legământ cu Dumnezeul nostru că, după sfatul stăpânului meu și al celor ce cinstesc poruncile Dumnezeului nostru, să dăm drumul tuturor femeilor și copiilor născuți cu ele, ca să fim după lege… Voi ați făcut păcat, luându-vă femei de neam străin și cu aceasta ați mărit vina lui Israel. Așadar, pocăiți-vă de păcatul acesta înaintea Domnului Dumnezeului părinților voștri și faceți voia Lui și depărtați-vă de popoarele pământului acestuia și de femeile celor de alt neam” (Ezd 10, 2-3.10-11).

Din cele prezentate mai sus, presupunem că, pe țărmul estic al Mediteranei, elenismul a întâlnit un popor mult mai rigid și mai puțin dispus spre a adopta valori străine. Cercetătorii se contrazic atunci când vine vorba de a analiza ponderea în care iudaismul a fost influențat de acest proces. Aceasta și din cauza faptului că se cunosc destul de puține

lucruri despre cultura iudaică pre-exilică. Mai mult decât atât, cercetările pot viza influența elenismului doar asupra societății urbane; felul în care a reacționat societatea rurală la acest fenomen, este greu de analizat. Cu siguranță, nu se poate vorbi despre o elenizare uniformă, pe întreg teritoriul stăpânit de evrei, dar se poate afirma cu certitudine că influența grecească a pătruns consistent în cultura evreiască.

Stăpânirea seleucidă a ridicat numeroase cetăți[136] după modelul cetăților state grecești, care s-au manifestat ca centre puternice de răspândire a elenismului.

Apoi s-a construit gymnasium-ul, în viziunea unora, cea mai rodnică instituție pentru răspândirea elenismului. Influența lui în pervertirea religiozității mozaice se vede cel mai profund în epoca Macabeilor, când s-a renunțat la un moment dat la actul tăierii împrejur, socotit, sub influența grecească, a fi ,,o mutilare rușinoasă"[137]. Degradarea morală este prezentată în chip grăitor prin preoții care neglijau slujbele divine pentru a participa la lupte: ,,Și într-acest chip se întărea elenismul și sporeau obiceiurile celor de alt neam, pentru acea prea mare necurăție a acestui Iason, păgân și nu arhiereu. Așa încât, preoții nu se mai sârguiau spre slujbele

[136] Cu siguranţă aceste cetăţi erau aşezate sub auspiciile unor zeităţi greceşti, probabil cu tentă orientală.

[137] W.Richard şi W. Williams, *The Thrree Worlds of Paul of Tarsus* (London and New-York: Routledge, 1998), 62.

altarului; ci nebăgând seamă de templul Domnului și părăsind jertfele, se grăbeau să se împărtășească cu privirea cea fără de lege a luptei la disc, după ce se auzea chemarea crainicilor. Și datina părintească nebăgând-o în seamă, măririle cele elinești mai bune le socoteau"(2Mac 4, 13-15). Tot aici avem prezentată și contribuția arhiereului Iason pentru jertfa lui Hercule: ,,Iar când se țineau jocurile cele din cinci în cinci ani, la care era de față regele, a trimis nelegiuitul Iason din Ierusalim, ca soli, pe cei care erau cu drept de cetățenie antiohiană, care au adus trei sute de drahme de argint pentru jertfa lui Hercule, pentru care și cei care au dus argintul s-au rugat ca să nu se dea la jertfe, că nu se cuvine, ei să fie întrebuințați la alte cheltuieli. Iar aceste trei sute de drahme fuseseră sortite de cel care le trimisese pentru jertfă lui Hercule, dar, după voia celor care le-au adus, le-au hărăzit pentru dresul corăbiilor celor de oștire" (2Mac 4,18-20).

Evreii au renunțat și la a mânca pe podea, folosind băncile, au început a se aduna în piețe la discuții, dar au păstrat în continuare, cu strictețe, sabatul[138] și legile cușer, socotite

[138] În epoca macabeană apare pentru prima dată hotărârea evreilor de a se apăra în faţa atacatorilor în zi de sabat, întrucât mulţi dintre ei au fost ucişi în ascunzişurile în care s-au retras pasivi. 1Mac. 2,41 precizează: ,,Şi s-au sfătuit în ziua aceea, zicând: Împotriva oricărui om care va veni cu război împotriva noastră să luptăm şi în ziua de odihnă şi să nu murim toţi, precum au murit fraţii noştri în ascunzişuri".

de către Filon ca fiind cea mai sănătoasă alimentație. Desigur că ei au respins arta, statuile, reprezentarea chipurilor umane sau animale în spațiul cultic[139] și nu au tolerat sub nici o formă infanticidul și homosexualitatea, atât de răspândite în lumea păgână[140].

Un aspect important, care subliniază procesul de elenizare, îl reprezintă adoptarea limbii grecești și folosirea ei la scară largă[141]. În Noul Testament îl regăsim pe Sfântul Apostol Pavel vorbind deopotrivă evreilor și elinilor, (FAp 13,14-50; 17,1-4; 17,10-12; 18,1-4), de unde rezultă că toți cei prezenți erau cunoscători ai limbii grecești. Influența acesteia se resimte până și la nivelul onomasticii, nume precum Iosua, Onias sau Ioachim fiind înlocuite de Iason, Menelau și Alcine[142].

Cu siguranță, diaspora evreiască, care era una semnificativă[143], a suferit mult mai rapid procesul de elenizare. Tră-

---

[139] În anul 6 î.Hr. s-a ajuns la o adevărată răscoală provocată de prezenţa în faţa Templului a unui vultur imperial. Târziu, după secolul al XI-lea au fost acceptate statui umane, eroi, fiinţe mitologice chiar şi în sinagogi.

[140] Tomasino, *Judaism before Jesus*, 232.

[141] Florin-Claudiu Daniel, „Martiriul într-o dimensiune pan-istorică – abordare exegetică la 2 Macabei 7," *Studia Teologica Orthodoxa Doctoralia Napocensia* 1 (2018): 32.

[142] Fundoianu, *Iudaism şi elenism*, 127.

[143] Alexandru Macedon va coloniza Egiptul cu evrei, iar Ptolemeu va aduce prizonieri din Iudeea. La un moment dat, evreii ocupau o supra-

ind în marile orașe antice, într-un contact permanent cu alte civilizații, ei au adoptat pe nesimțite limba, aspecte ale stilului de viață, dar și mentalitatea celor în mijlocul cărora trăiau. Este bine cunoscut faptul că toate scrierile evreiești din diaspora din perioada elenistică au fost scrise în limba greacă, iar arheologia a adus în atenție inscripții evreiești din această zonă care erau redate, de asemenea, în greacă, într-un stil elevat[144]. La fel de bine știut este că, în diaspora, cunoașterea limbii ebraice sau aramaice ajusese la un moment dat o raritate.

Literatura talmudică aduce mărturie despre subtila, dar profunda infiltrare a împrumuturilor lexicale din greacă și latină în textele aramaice și ebraice. De asemenea, în viziunea a numeroși specialiști, fundamentele hermeneuticii talmudice în domeniul juridic, cum ar fi cele șapte reguli ale lui Hilel, sunt în bună măsură de sorginte elenistică[145].

În procesul de elenizare, un factor important a fost deschiderea pe care au avut-o unele segmente ale societății, precum politicieni, negustori sau chiar lideri religioşi, spre

---

față deosebit de întinsă de la deșertul Libiei la frontiera Etiopiei. Philon afirmă că, pe parcursul unui secol, în Egipt, evreii se înmulțiseră până la un milion de oameni. În Alexandria, din 5 cartiere, ei ocupau 2.

[144] Marius Ioan SABĂU, *Sfântul Apostol Pavel și opera sa teologică între iudaism și elenism: o diagnoză a cercetării biblice moderne*, teză de doctorat (Cluj-Napoca, 2011), 35.

[145] *Enciclopedia iudaismului*, 173.

o cât mai bună colaborare cu stăpânirea. Autorul cărții 2 Macabei prezintă în chip expresiv felul în care se denaturase religiosul: ,,murind Seleuc şi luând domnia Antioh, cel poreclit Epifan, a poftit arhieria Iason, fratele lui Onia. Şi mergând Iason la rege, s-a rugat făgăduind trei sute şaizeci de talanți de argint, şi încă alt venit de optzeci de talanți. Afară de acestea, făgăduia încă şi alți o sută cincizeci, de i s-ar îngădui putința de a înființa şcoală pentru tineri şi pe cetățenii Ierusalimului a-i trece cetățeni ai Antiohiei… Că, fără ruşine, tocmai sub cetate a întemeiat şcoală şi pe cei mai tari dintre tineri îi silea să învețe obiceiurile și jocurile elinești. Și într-acest chip se întărea elenismul și sporeau obiceiurile celor de alt neam, pentru acea prea mare necurăție a acestui Iason, păgân și nu arhiereu" (2Mac 4, 7-9;12-13). Prin costruirea gymnasiumului și a școlii elenistice, la care îl vedem implicându-se pe arhiereu, Ierusalimul se transforma într-un polis grecesc. Trebuie amintit faptul că Templul din Ierusalim, extins și înfrumusețat de Irod, reprezenta, indiscutabil, o capodoperă de arhitectură greco-romană.

Din toate cele prezentate până aici, se poate concluziona că elenismul s-a infiltrat tacit în stilul de viață și în gândirea poporului evreu, care era, prin definiție, unul aparte, riguros, închis față de influențele din afară. Evreul din diaspora sau de pe meleaguril natale fusese supus, aproape pe nesim-

țite, unui proces de adaptare la ceea ce azi am numi ,,spiritul veacului"[146].

Lucrurile s-au schimbat mai mult, sub conducerea regelui seleucid Antioh al IV-lea[147]. Acesta a demarat un proces de elenizare forțată, care a provocat în sânul iudaismului o reacție adversă. El a rămas în tradiția grecească ca fiind un suveran nonconformist. Se dorea prezent, ca un zeu elenistic în viața popoarelor sale,iar în ultimii ani de domnie, chiar luându-și titlul de ,,zeu"-Theos. Primul său titlu de ,,Epifaniu", care se poate traduce cu „apariție strălucitoare", făcea, de altfel, trimitere la fenomenul divin al apariției[148]. Din diversele mărturii cu referire la timpul domniei sale, reiese ideea unei monarhii spectaculoase și a autoritarismului regal. Domnia lui a fost însoțită de ample momente festive și de banchete dionisiace, el punând fără rezerve religiosul în slujba politicului.

Demersurile sale de secularizare a societății iudaice au luat mai multe înfățișări și au fost adeseori extreme. S-a interzis sabatul, de altfel greu de înțeles de o rațiune exterioară

---

[146] DANIEL, „Martiriul într-o dimensiune pan-istorică," 32.

[147] Pentru acest subiect se poat vedea: Steven Weitzman, „Plotting Antiochus's Persecution,"*Journal of Biblical Literature* 2 (2004): 219-234; Kenneth Atkinson, The Hasmoneans and Their Neighbors (London: T&T Clark, 2018);Andrei Oțetea, *Istoria lumii în date,* (București: Enciclopedică 1969).

[148] BASLEZ, *Biblie şi istorie*, 58.

mozaismului. Cărțile Macabeilor ne prezintă acest fragment dramatic din istoria poporului ales. ,,Și a scris regele Antioh la toată împărăția sa, să fie toți un popor și să părăsească fiecare legea sa. Și au primit toate neamurile cuvântul regelui. Și mulți din Israel au primit slujirea cerută de el și au jertfit idolilor și n-au păzit ziua de odihnă"(1Mac 1,43-45).

Nu doar poruncile regelui se dovedeau vitrege, ci un întreg cumul de forțe ostile s-au coalizat împotriva evreilor: „S-au adunat asupra lor de la Ptolemaida, de la Tir, de la Sidon și toată Galileea celor de alt neam, ca să-i piardă" (1Mac 5,15). Era clar pentru toată lumea că vreme de mare prigoană a venit. Din Testamentul lui Moise 5, 1 sau din Apocalipsa iudaică, scrieri ale epocii intertestamentare, reiese că în 167 evreii erau convinși că vremea mâniei finale a venit.

În acest context, apariția martirajului era inevitabilă. Martirii căzuți în timpul persecuției lui Antioh Epifanes se pot împărți în trei categorii, după principiul religios de la care nu au abdicat nici măcar în fața morții:

a. <u>Circumcizia</u> – de o gravitate deosebită pentru conștiința evreilor trebuie să fi fost interzicerea tăierii împrejur, semnul suprem al legământului divin cu Yahweh. Porunca era așezată sub pedeapsa cu moartea: ,,să-și lase pe fiii săi netăiați împrejur și să pângărească sufletele lor cu toată necurăția și întinarea, ca să uite legea și să schimbe toate îndrep-

tările; Iar care nu va face după cuvântul regelui, să moară" (1Mac 1,51-52). 2Mac 6, 10, dar și textul paralel 1Mac 1, 63-64 ne vorbesc despre niște femei care, ignorând porunca regelui au aplicat circumcizia băieților lor. Pedeapsa a fost una de-a dreptul cutremurătoare: „s-au adus două femei, care au fost pârâte că și-au tăiat împrejur pruncii lor. Pentru aceea au spânzurat pruncii de sânii lor[149] și prin cetate, pe ulițe purtându-le, le-au aruncat jos de pe zid de au murit". În această relatare, dar și în IV Mac. 4, 25 se relatează că femeile au fost aruncate de pe zidurile cetății[150]. Pentru Goldstein, acest detaliu permite localizarea acestor evenimente în Ierusalim[151].

b. Respectarea sabatului – un alt principiu fundamental al iudaismului care se face piatră de poticnire în vreme de prigoană: ,,nu era voie nici a ține ziua Domnului, nici a păzi sărbătorile părintești, nici măcar a spune că ești Iudeu" (2Mac 6,6). Autorul 2 Macabei vorbește despre un grup de oameni atacați și prinși într-o peșteră în zi de sabat, undeva în apropierea Ierusalimului. „Alții alergau la peșterile cele

[149] 1Macabei 1, 64 afirmă că „pe prunci i-au spânzurat de grumajii lor", o imagine la fel de terifiantă, practic, mai realizabilă.
[150] Aruncarea de la o înălțime pare a fi o metodă preferată de executare a femeilor. În secolul al III-lea î.Hr., regina seleucidă Laodice a executat astfel pe una din doamnele ei, Danae.
[151] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 279.

de pe aproape, ca ascunzându-se, să serbeze ziua de odihnă. De acest lucru, dându-se știre lui Filip, i-a ars, fără ca ei să se împotrivească pentru mărirea acelei preacinstite zile" (2Mac 6,11). Chemați să asculte de porunca regelui pentru a-și salva viața, martirii invocați aici, rămân fermi: „Nu vom ieși, nici nu vom face după cuvântul regelui, ca să nesocotim ziua de odihnă. Și au pornit asupra lor cu război. Dar ei nu le-au răspuns, nici piatră n-au aruncat asupra lor, nici n-au astupat ascunzișurile, zicând: Să murim toți întru nevinovăția noastră și vor mărturisi pentru noi cerul și pământul, că fără de judecată ne ucideți. Și s-au sculat cu război asupra lor în ziua de odihnă și au murit ei și femeile lor, ca la o mie de suflete." (1Mac 2, 34-38). În fața acestui gen de masacru, iudaismul își schimbă atitudinea, socotind ca fiind permis războiul defensiv, chiar și în zi de sabat: „s-au sfătuit în ziua aceea, zicând: Împotriva oricărui om care va veni cu război împotriva noastră să luptăm și în ziua de odihnă și să nu murim toți, precum au murit frații noștri în ascunzișuri" (1Mac 2, 41). Aici găsim prima mențiune a acestei noi atitudini, ce vizează apărarea în zi de sabat.

c. <u>Legile kosher</u> și <u>interzicerea de a consuma carnea unui sacrificiu păgân</u>. Pe lângă toate aceste lucruri, care revelează drama cutremurătoare a acestui fragment din istoria lui Is-

rael, apare, de o importanță deosebită, așa numitul *test alimentar* care viza lepădarea de credință prin sacrificarea și consumarea de cărnuri interzise. Evreii erau obligați ca, încălcând prevederile lui Moise, ,,să zidească jertfelnice și capiști și casă de idoli și să aducă jertfă cărnuri de porc și vite necurate; (1Mac 1,50). Încălcarea acestor legi kosher reprezenta pentru conștiința evreului, lepădarea de Lege, ruperea Legământului fapt care a făcut ca mulți să aleagă a suferi moarte martirică. „Iar mulți din Israel s-au întărit și au pus legământ întru sine, ca să nu mănânce necurat. Și mai bine au voit a muri, decât a se pângări cu mâncăruri necurate și a călca legea cea sfântă; pentru aceea au primit moartea. Și mare urgie a venit peste Israel" (1Mac 1,65-67). Textul din 2 Macabei este mai generos și prezintă cu referire la acest subiect martiriul bătrânului Eleazar și al celor șapte frați, care, alături de mama lor, primesc moarte mucenicească pe acest considerent.

Semificativ pentru acest moment este analizarea felului în care Antioh al IV-lea recurge la profanarea Templului, simbolul prin excelență al credinței mozaice. ,,Și s-a suit împotriva lui Israel și a Ierusalimului, cu popor mult, a intrat în Templu Domnului cu mândrie, a luat jertfelnicul cel de aur și sfeșnicul luminii și toate vasele lui, masa punerii înainte,

căușele, năstrapele, cădelnițele cele de aur, catapeteasma, precum și cununiile și podoaba cea de aur, care erau pe fruntea Templului Domnului, și le-a sfărâmat pe toate"(1Mac 1,23). Urâciunea pustiiri a ajuns pe altarul Domnului (1Mac 1,53), o statuie a lui Zeus fiind așezată aici. Mai mult decât atât, pe altar a fost sacrificat un porc, un lucru inimaginabil pentru evrei, capiști idolești fiind ridicate prin cetățile lor, păgânii defăimând Templul cu desfrânări și beții în curțile sfinte (2Mac 6,4). Textul descrie o realitate devastatoare pe care a creat-o persecuția regelui seleucid.

Istoria nu este străină de conflictele provocare de diferențele culturale și religioase. Adeseori, forța și pedeapsa capitală au fost folosite împotriva celor care împărtășeau alte valori[152]. Domnia lui Antioh al IV-lea se dovedește un adevărat reper în acest sens. Complexitatea personalității acestui conducător și a persecuției demarate de el merită atenție și vor fi analizate pe larg în capitolul următor.

---

[152] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 282.

2.3. Studiu de caz. Antioh 4 Epifanes

2.3.1 Aspecte biografice ale persecutorului

Dintre regii seleucizi, cel care a marcat cel mai profund istoria lui Israel a fost Antioh al IV-lea. Numele de „Antioh”, era foarte prezent în onomastica conducătorilor seleucizi, fiind purtat de 13 regi ai acestei dinastii.

El a domnit peste Imperiul Seleucid între anii 175-164 î.Hr. S-a născut în anul 215 î.Hr., numele lui fiind Mitridat. El era al treilea fiu al regelui Antioh al III-lea, după fratele mai mare, Antioh, și cel mijlociu, Seleucus. Din acest motiv el avea puține șanse de a moșteni coroana. Frații săi mai mari au luat parte activă la conducerea imperiului. În anul 210 î.Hr, fratele mai mare Antioh a devenit co-regent al tatălui său, iar în anul 193 î.Hr. a fost numit și guvernator general al Mediei și al celorlalte „satrapii de sus”, din estul imperiului. Însă, în același an a murit pe neașteptate, la vârsta de 27 ani. Prin forța acestor împrejurări, Seleucus a devenit mâna dreaptă a lui Antioh al III-lea[153].

[153] H. Wheaton, *Antiochus*, accesat 22 Ianuarie 2019, http://dictionarbiblic.blogspot.com/2011/11/antioh-antiochus.html.

În contextul păcii de la Apamea din 188 î.Hr.[154], tânărul Antioh, a fost trimis de tatăl său, Antioh al III-lea, ca ostatec la Roma. El a trăit acolo zece ani, până în anul 178 î.Hr. când a fost înlocuit, ca ostatec, cu nepotul său Demetrios, viitorul Demetrios I Soter. El a trăit apoi vreo trei ani la Atena, unde a adoptat o postură de democrat și a fost chiar ales într-o slujbă publică.

Perioada petrecută la Roma, dar mai ales cei trei ani petrecuți în Atena, și-au pus amprenta asupra lui Antioh Epifanes. El s-a obișnuit cu cultura elenistică, a îndrăgit sporturile, spectacolele și procesiunile grecești. În momentul în care a ajuns la cârma Imperiului Seleucid, purta în sine dorința de a uni a toate popoarele imperiului prin legatura comună a culturii elenistice. În ceea ce-i privește pe evrei, a făcut însă greșeala de a încerca să impună cu forța ceea ce până atunci fusese o desfășurare naturală și treptată de evenimente.

După moartea lui Antioh al III-lea, Seleucus s-a proclamat rege sub numele de Seleucus al IV-lea. Antioh s-a ridicat ca pretendent la coroana seleucidă, împotriva fratelui său

[154] Pacea de la Apameea s-a încheiat între Antioh al III-lea și Imperiul Roman, după lupta crucială de la Magnesia din 190 î.Hr. Acest tratat a însemnat pierderi teritoriale masive pentru Imperiul Seleucid și un tribut colosal de 15.000 de talanți care urma să fie plătit Romei în următorii 12 ani. Deportarea ca ostatec la Roma a tânărului Antioh, viitorul Epifanes, a fost garanția formală a plății acestor datorii.

Seleucos. Acesta însă a fost asasinat de ministrul său, Heliodor, care i-a uzurpat tronul, după abia trei ani de domnie. În 175 î.Hr. cu sprijinul Pergamului, fostul Mitridat, numit de acum Antioh al IV-lea a izbutit să-l înlăture de la putere pe Heliodor. De fapt, el s-a substituit moștenitorului legitim al tronului, prințul Demitrios, aflat încă ostatec la Roma. Antioh s-a proclamat co-regent împreună cu copilul minor al răposatului Seleucos, și nepot al său, a luat de soție pe mama acestuia, văduva fratelui său, și a ordonat de îndată execuția asasinului lui Seleucos, Heliodor[155].

Legat de acest context, istoricul antic Appian amintește că Antioh a fost poreclit de către popor „Epifanes" („Cel care s-a arătat"), deoarece, înlăturându-l pe uzurpator, s-a arătat a fi regele legitim. Antioh s-a autodenumit Theos Epiphanes (adică „Zeul care s-a arătat") și l-a îndepărtat pe nepotul său de la conducere. La scurt timp după aceste evenimente, în 170 î. Hr., nepotul său, a fost ucis. Au existat voci care au susținut că asasinarea copilului s-a înfăptuit din inițiativa sa[156]. Contemporanii săi l-au poreclit și „Epimanes" (Nebunul), într-un joc de cuvinte cu apelativul amintit mai sus.

---

[155] VIDRAŞCU et al., „Antioh IV Epifanul," în *Enciclopedia Universală Britanică* (Bucureşti: Litera, 2010), 210.

[156] VIDRAŞCU et al., „Antioh IV Epifanul," 210.

În izvoare rabinice, el este amintit cu apelativ „cel rău". Întrucât a exercitat o importantă influență asupra istoriei evreiești, el apare bine creionat în scrierile istorice iudaice. Sursele iudaice, dar și scrierile păgâne sunt de acord în caracterizarea lui Antioh al IV-lea. El apare prezentat ca fiind un tânăr la limita excentricității, liberal până la extravaganță. Șederea lui la Roma îl învățase să-i captiveze pe oamenii obișnuiți cu o aparentă genialitate, dar în inima lui a păstrat tot timpul disprețul crud al tiranului pentru semenii săi[157].

A fost cel dintâi rege seleucid care a bătut monede cu epitete divine alăturate efigiei sale, poate inspirat de regii elenistici bactrieni sau de cultul personal instituit de tatăl său, Antioh al III-lea[158].

Atât din punct de vedere economic, cât și din punct de vedere social, el a făcut eforturi pentru a-și consolida regatul – locuit în principal de către orientali (non-greci din Asia Mică și Persia) – prin înființarea și încurajarea orașelor grecești. Chiar înainte de a-și începe domnia, el a contribuit la construirea templului lui Zeus în Atena și la înfrumusețarea teatrului. El a lărgit Antiohia, adăugând o secțiune în oraș,

[157] Louis GINZBERG, „Antiochus IV, Epiphanes", accesat 22 Ianuarie 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1589-antiochus-iv-epiphanes.

[158] Epitetele pe care le-a adoptat au fost Theos Epiphanes – Zeul manifest și, după campania din Egipt – Nikeforos, adică „Aducător al victoriei".

numită Epiphania după numele lui. Acolo a construit un apeduct, o sală de consiliu, o piață și un templu pentru Jupiter Capitolinus. Babilonul, care îl venera ca Soter (Eliberator sau Mântuitor), a primit o colonie greacă. O altă ctitorie a fost înființată în Armenia. Ecbatana (în Persia) a fost numită și Epifania și a devenit un oraș grecesc. Multe dintre aceste orașe au primit dreptul de a-și bate monedă locală. Monetăria din Antiohia a servit comerțului de-a lungul rutei maritime dintre India și orașele de la gurile marilor râuri din Mesopotamia[159].

Antioh al IV-lea s-a bucurat de recunoașterea Romei, mai ales că în 173 î.Hr. a ajuns cu romanii la un acord de prietenie, a reglat datoriile rămase din neplata unor despăgubiri stabilite prin pacea de la Apameea și a sprijinit politica romană îndreptată contra Macedoniei[160].

În anul 170 î.Hr., Egiptul a cerut restituirea provinciei Coele – Syria. Antioh a lansat atunci un atac împotriva Egiptului. Au fost desfășurate două campanii majore, prima în 170-169, a doua în 168. Aceasta acțiune a purtat numele de „al şaselea război sirian" în cursul căruia, după victoria de la Pelusium, Antioh al IV-lea a cucerit întreaga Deltă a

[159] Hans VOLKMANN, „Antiochus IV- Epiphanes," accesat 21 Ianuarie 2019, https://www.britannica.com/biography/Antiochus-IV-Epiphanes.
[160] Samuel KRAUSS, „Apamea," accesat 28 Ianuarie 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1628-apamea.

Nilului, a asediat și cucerit Alexandria și l-a luat prizonier pe regele Ptolemeu al VI-lea.

Pentru a nu-i alarma pe romani, el a nu l-a detronat pe rege, ci l-a lăsat pe tron ca un fel de rege marionetă. După plecarea lui, însă, la Alexandria a fost înscăunat un nou rege, Ptolemeu al VIII-lea. Frații Ptolemei s-au înțeles să guverneze împreună pentru a evita un război civil. Nemulțumit, în 168 î.Hr. Antioh a atacat din nou Egiptul și a trimis și o flotă militară cu scopul de a cuceri Ciprul.

Aceste acțiuni interprinse de Antioh Epifanes au fost socotite periculoase de către Roma. Aceasta nu putea accepta riscul reconstruirii unui mare imperiu grecesc în vecinătatea teritoriilor ei. Astfel că, înainte ca Antioh să ajungă din nou la Alexandria, în așa numita zi de „Eleusis", un trimis al Romei, venerabilul proconsul Gaius Popillius Laenas, i-a predat regelui seleucid un ultimatum amenințător din partea Senatului Romei prin care îi cerea să-și retragă trupele din Egipt și din Cipru, ori să se considere în stare de război cu Republica Romană.

Antioh a promis să discute aceasta cu sfetnicii săi, dar atunci ambasadorul roman a trasat un cerc in jurul lui Antioh, spunand: „Înainte de a ieși din acest cerc, vreau să răs-

punzi Senatului Romei”[161]. Văzând aceasta, Antioh a decis sa evite o confruntare militară cu romanii. Abia după ce a primit răspunsul pozitiv al lui Antioh, Popillius a acceptat să-i strângă mâna[162]. Retragerea lui Antioh din Egipt și din Cipru au fost un semn limpede al creșterii influenței Romei în estul Mediteranei. „Ziua Eleusiei”, după cum a ajuns să fie

---

[161] Cercul lui Popilius a rămas în istoria ca un element simbol al „restricției circulare”. Polybius, istoricul grec al perioadei elenistice, în lucrarea sa *Istorii*, ce acoperă în detaliu perioada anilor 264-146 î.Hr, a prezentat evenimentele mai nuanțat: el scrie că în momentul în care Antioh Epifanes s-a apropiat de Ptolemeu intenționând să ocupe Pelusium, comandantul roman Caius Popilius Laenas, l-a salutat de la distanță și, întinzându-i mâna, i-a înmânat împăratului, o copie a poruncii Senatului roman. Popilius i-a spus să o citească mai întâi, apoi să facă semnul convențional al prieteniei. Citind, regele a spus că ar dori să comunice cu prietenii săi despre această situație, dar Popilius a acționat într-o manieră considerată ofensivă și extrem de arogantă. El purta un băț de trestie sau de vie și, cu aceasta, a tras un cerc în jurul lui Antioh și i-a spus că trebuie să rămână în acest cerc până când va lua o decizie cu privire la conținutul scrisorii. Regele a fost uimit de această procedură autoritară, dar, după câteva momente de ezitare, a spus că va face tot ceea ce au cerut romanii. După asta, Popilius și suita lui l-au prins de mână și l-au salutat cu căldură. Scrisoarea i-a ordonat să pună capăt imediat războiului cu Ptolemeu. Așa că, după ce i-a fost permis un număr fix de zile, el și-a retras armata înapoi în Siria, rănit profund. Polybius, *The Histories* (London: Macmillan and Co. and New York, 1889), accesat 24 Mai 2019, https://www.gutenberg.org/files/44125/44125-h/44125-h.htm.

[162] Volkmann, „Antiochus IV- Epiphanes.” Vezi Theodor Mommsen, *Istoria Romană*, trad. Joachim Benno Nikolaus, (București: Polirom, 2009); Eugen Cizek, *Istoria Romei* (București: Paideia, 2002).

cunoscut acest moment, a fost o grea lovitură primită de Imperiul Seleucid și, mai ales, de orgoliul lui Antioh Epifanes.

2.3.2 Persecuția politică și religioasă

În ceea ce-i privește pe evrei, aceștia au ieșit de sub stăpânirea Ptolemeilor și au intrat sub stăpânirea seleucidă prin victoriile lui Antioh al III-lea în cel de-al cincilea război sirian, de la începutul secolului al II-lea î.Hr. Regele și-a consolidat victoria, arătând recunoștință evreilor pentru sprijinul acordat împotriva Ptolemeilor. Le-au fost acordate o serie de măsuri care au oferit numeroase privilegii, precum și sprijin pentru reconstruirea Ierusalimului afectat de război, pentru repararea Templului deteriorat, pentru repatrierea celor exilați. Evreii au primit diverse scutiri și reduceri de impozite, dar și garanția respectării religiei evreiești tradiționale. Mai mult decât atât, au primit o declarație expresă despre dreptul lor de a se guverna ei înșiși prin legile și instituțiile lor ancestrale[163]. Sub aceaste auspicii, s-a desfășurat colaborarea cordială între Imperiul Seleucid și poporul ales vreme de 30 de ani. În tot acest timp, ei au avut parte de un proces de elenizare natural. Evreii din diaspora au cunoscut cei

[163] Chris Seeman și Adam Kolman Marshak, „Jewish History from Alexander to Hadrian," în John J. Collins *și* Daniel C. Harlow, *Early Judaism A Comprehensive Overview* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012), 114.

dintâi acest fenomen. Trăind în marile polisuri ale lumii antice, ei au interacționat direct cu noua cultură. Însă foarte repede, multe orașe au devenit centre ale culturii grecești și în Palestina[164]. Cei care aveau legături apropiate cu persoanele oficiale trebuiau să folosească limba greacă, multe persoane din straturile sociale superioare din Iudeea, între care și preoții, au adoptat îmbrăcămintea și deprinderile elenistice. Intelectualii evrei au simțit din plin influența culturii elenistice[165] .

Tinerii, de asemenea, considerau că vechea credință și rânduielile ei erau demodate. În general, însă, poporul nu era deschis spre schimbări majore. Mai ales, cei care traiau în mediul rural erau foarte reticenți față de tot ceea ce însemna deschidere spre noutatea elenistică. Aceștia s-au coalizat în jurul Hasidinilor, care se împotriveau cu fermitate influențelor externe ce anulau vechile tradiții.

Antioh a susținut partidul de reformă și mișcarea de elenizare din sânul evreilor, în schimbul unei sume considerabile, intervenind chiar în numirea marelui Preot. La începutul perioadei seleucide, funcția de mare preot era

164 Sincretismul religios pe care îl propunea elenismul este reliefat de o stelă descoperită la Gezer care avea pe o parte o inscripţie votivă dedicată lui Heracles, iar pe cealaltă tetragrama YHWH scrisă cu litere greceşti. Dumnezeul evreilor era, prin urmare, asimilat lui Heracle.

165 Seeman şi Marshak, *Jewish History*,116.

deținută de Onias al III-lea, un om evlavios, tradiționalist.

Iason, fratele lui Onias, un aprins susținător al elenismului, l-a mituit pe rege pentru a primi funcția fratelui său. „Și mergând Iason la rege, s-a rugat făgăduind trei sute șaizeci de talanți de argint, și încă alt venit de optzeci de talanți. Afară de acestea, făgăduia încă și alți o sută cincizeci, de i s-ar îngădui putința de a înființa școală pentru tineri și pe cetățenii Ierusalimului a-i trece cetățeni ai Antiohiei. Și îngăduind regele, a dobândit stăpânirea și îndată a început să învețe obiceiuri grecești pe cei din neamul său" (2Mac 4,8-10).

Prin urmare, odată ajuns mare preot, a contribuit simțitor la transformarea Ierusalimului într-un oraș grecesc. Deși a deținut funcția pentru mai puțin de trei ani, el a manifetat un interes deosebit pentru promovarea elenismului. L-a primit pe Antioh cu generozitate în Ierusalim, organizând o adevărată paradă cu torțe, promițând sprijinul iudaic într-un eventual conflict cu Egiptul. A trimis o delegați la Tyr, cu scopul de a finanța sacrificiile închinate lui Heracle, la jocurile olimpice. În 172-171 a a contribuit financiar la pregătirea războiului împotriva Ptolemeilor[166].

[166] Erich S. Gruen, „Antiochus IV and the Jews," accesat 22 Ianuarie 2019, https://www.scribd.com/document/76900543/Antiochus-IV-and-the-Jews.

Deși a acționat cu multă servialitate, Iason s-a bucurat pentru puțin timp de postura de mare preot, pentru că, folosind aceeași metodă, Menelau obține sprijinul regelui și suprema funcție religioasă în iudaism. Asta cu toate că el nu făcea parte dintr-o familie preoțească, fiind din seminția lui Beniamin[167]. Iason a fost exilat cu forța din Iudeea și a căutat refugiu peste Iordan.

Numirea lui Menelau în această funcție și susținerea lui în pofida opozanților săi a intensificat nemulțumirea poporului, ce a reacționat într-o manieră foarte agresivă. Poporul era nemulțumit de uciderea arhiereului Onias, dar și de numirea arhiereului dintr-o familie fără origini preoțești. Peste toate, atitudinea răuvoitoare și exagerările lui Menelau copleșeau răbdarea poporului.

Într-un final, sentimentele poporului au izbucnit. Ei au trimis, mai întâi, o petiție adresată regelui pentru a pedepsi asasinatul arhiereului Onias, apoi au cerut pedepsirea lui Menelau. Acesta l-a îndemnat pe comandantul Lisimah să fure din vistieria Templului, fapt ce a condus la o adevărată răscoală. Lisimah a fost ucis în luptă, dar Consiliul evreiesc al bătrânilor a început o acțiune împotriva lui Menelau și a adus acuzațiile în fața regelui Antioh.

[167] GRUEN, „Antiochus IV."

Regele a intervenit în această serie de evenimente tumultoase. El a ordonat executarea lui Andronic, cel găsit vinovat de moartea arhiereului Onia, căci „aprinzându-se de mânie, îndată a luat de la Andronic porfira și i-a rupt hainele și l-a purtat împrejur prin toată cetatea, și într-același loc, în care asupra lui Onia a făcut sângeroasa lui ispravă, acolo l-a omorât pe nelegiuitul ucigaș, Domnul răsplătindu-l cu pedeapsa de care a fost vrednic" (2Mac 4,38). Menelau, „capul a toată răutatea" (2Mac 4,47), a scăpat nevinovat, deși el plănuise asasinarea lui Onia și jaful lui Lisimah. Antioh a preferat o situație cât mai stabilă în Iudeea, iar Menelau, dovedea a fi cel mai loial reprezentant al său în Ierusalim. Nu este de neglijat faptul pe care îl remarcă Iosif Flavius, și anume că Menelau a avut sprijinul familiilor puternice ale Iudeii, printre care și familia lui Tobiad[168].

Desigur că, tot acest context ce implica o stăpânire străină, instabilitate religioasă și infiltrarea unor oameni compromiși în funcții de conducere, a facilitat intervenția factorului elenizator în societatea iudaică.

Iosif Flavius relatează cum evreii elenizatori au mers la Antioh informându-l de dorința lor de a adopta modul de viata elenistic, cerând permisiunea de a construi un gymnasium în Ierusalim. Lucrul acesta era deosebit de ofensator

[168] Gruen„„Antiochus IV."

pentru conservatori. În curând, preoții Templului erau mai interesați de jocurile publice decât de sfintele jertfe. Autorul Cărții 2 Macabei surprinde această realitate dramatică a secularizării „preoții nu se mai sârguiau spre slujbele altarului; ci nebăgând seamă de Templul Domnului și părăsind jertfele, se grăbeau să se împărtășească cu privirea cea fără de lege a luptei la disc, după ce se auzea chemarea crainicilor. Și datina părintească nebăgând-o în seamă, măririle cele elinești mai bune le socoteau" (2Mac 4,14-15).

Situația degenerează în timp ce Antioh era prins în campania din Egipt. În Iudeea s-a răspândit zvonul că regele ar fi fost ucis. Marele preot evreu Iason, care fusese înlăturat din funcție, a adunat 1000 luptători și a atacat, prin surprindere, Ierusalimul. Arhiereul Menelau, a fost nevoit sa fugă din capitală. „Iar Iason omora pe cetățenii săi fără de milă, nesocotind că izbânda asupra rudeniilor sale este cea mai mare nenorocire. Și gândea că prăpădește pe vrăjmași, când în faptă ucidea pe cei de un neam cu sine" (2Mac 5, 6-7).

Acesta pare să fiu un moment de cotitură în istoria epocii. Antioh se întoarce umilit din Egipt, de unde, deși învingător în lupte, trebuie să se retragă sub presiunea romană. El tratează situația din Iudeea ca pe o revoltă a poporului evreu. Un ofițer, Apoloniu, a fost trimis în Iudeea cu misiunea de a reașeza lucrurile, având permisiunea să ucidă

și să distrugă. A intrat mai întâi în Ierusalim pe cale amiabilă; apoi întorcându-se brusc asupra orașului fără apărare, a omorât și a jefuit totul în cale. Bărbații au fost uciși, femeile și copiii vânduți ca și sclavi, zidurile și numeroase case au fost distruse. „Iar după ce a aflat regele acestea ce s-au făcut, a socotit ca iudeii s-au răzvrătit; pentru aceea, pornind din Egipt, cu mânie de fiară salbatică a luat cetatea cu năvală. Și a poruncit ostașilor să taie fără de milă pe cei care le sunt înainte și pe cei care se suie în case, să-i omoare. Deci au fost omorâți tinerii și bătrânii, bărbații și femeile și feciorii au pierit și fecioarele și pruncii au fost junghiați. Astfel că, în trei zile, optzeci de mii au fost tăiați, iar alții, cam tot atâți câți cei tăiați, au fost vânduți" (2Mac 2,5.11-14).

Antioh intră în Templu și își însușește 1800 de talanți, dar și alte obiecte valoroase, cum ar fi sfeșnicul de aur de pe altar și masa punerii pâinilor înainte, de asemenea de aur. Mai mult decât atât sacrifică, ostentativ, o scroafă pe altar[169].

În Israel începe acum un proces de elenizare forțată. Ierusalimul și-a pierdut privilegiile și o garnizoană de soldați sirieni erau însărcinați a fi permanent în oraş[170]. Măsurile luate împotriva vechii religii au avut ca rezultat încetarea

[169] Gheorghe Ceauşescu, introducere la *Septuaginta*, ed Cristian Bădiliţă, Fracesca Băltăceanu şi Monica Broşteanu (Bucureşti: Polirom, 2005), 479.
[170] Volkmann, „Antiochus IV- Epiphanes."

jertfelor la Templu şi ridicarea unui altar păgân în locul celui vechi, în 25 decembrie 167[171]. Instalarea prezenței fizice a forței seleucide a fost urmată de o interferență directă în domeniul spiritual. Toată politica anterioară a predecesorilor, ptolemei și seleucizi deopotrivă, a fost schimbată. Antioh Epifanes părea hotărât să desființeze religia evreilor.

Textul 1Mac 1,43-44 precizează un decret al regelui Antioh ce vizează elenizarea: „a scris regele Antioh la toată împărăția sa, să fie toți un popor și să părăsească fiecare legea sa. Și au primit toate neamurile cuvântul regelui". Acest decret, în această formă, pare să nu aibă credibilitate în ochii cercetătorilor. Mai puțin credibilă este declarația următoare, anume că națiunile de pretutindeni s-au conformat dispozițiilor regale. Dimpotrivă, dovezile disponibile arată contrariul. Orașele și teritoriile din est, aflate sub suzeranitatea regatului Seleucid au continuat să folosească monedele cu simboluri locale; apoi marile temple din Uruk și Babilon nu au suferit nici o urmă de elenizare; iar preoții vechilor situri își păstrau titluri și responsabilități tradiționale[172].

În Iudeeea însă, Antioh a demarat un proces de elenizare forțată ce avea rolul de a restaura ordinea și de a întări au-

[171] Wheaton, „Antiochus."

[172] Lester L. Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism – History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, The Maccabees, Hillel, and Jesus* (London: T&T Clark International, 2010), 67.

toritatea regelui în această regiune. Venerarea lui Yahweh și toate riturile evreiești au fost interzise sub amenințarea pedepsei cu moartea. A fost interzisă circumciziunea, respectarea Sabatului. S-a impus distrugerea Torei. Supremul gest de fidelitate față de rege era jertfirea și consumarea cărnii de porc. În Templu, a fost ridicat un altar pentru Zeus Olimpianul „să pângărească și templul din Ierusalim și să-l numească al lui Zeus Olimpianul, iar pe cel din Garizim, al lui Zeus, iubitorul de oaspeți" (2Mac 6,2). Acest moment, petrecut într-o zi de 15 Kislev, adică decembrie, 167, a fost socotit ca fiind momentul împlinirii unei profeții din Cartea profeției lui Daniel „la mijlocul săptămânii va înceta jertfa și prinosul și în Templu va fi urâciunea pustiirii, până când pedeapsa nimicirii cea hotărâtă se va vărsa peste locul pustiirii" (Dan 9,27)[173].

Zece zile mai târziu a avut loc primul sacrificiu al unui porc pe acel altar, act de neimaginat în conștiința poporul evreu[174]. Măsurile luate de Antioh erau considerate de evrei drept o blasfemie. În fața refuzului iudeilor de a accepta cultul impus prin forță, Antioh a trimis o oaste cu misiunea de a impune noua ordine. A existat o rezistență puternică

---

[173] Această imagine despre „urâciunea pustiirii" va fi preluată de Mântuitorul Hristos ca expresie ce vizează înmulțirea fărădelegii în zorii Apocalipsei.

[174] GRUEN, „Antiochus IV and the Jews."

în rândul multor evrei. Dar soldații lui Antioh au pedepsit cu vehemență pe opozanți. Cartea 2 Macabei prezintă cutremurătorul martiriu al celor care preferau mai degrabă moartea, decât să trădeze fidelitatea față de preceptele Legii.

Ierusalimul a fost cucerit, și a suferit mari distrugeri, mulți iudei au fost măcelăriți, și în oraș a fost instalată o fortăreață greacă numită Akra, unde cantona o colonie militară, „şi au pus acolo neam păcătos, bărbați fără de lege, şi s-au întărit într-însa… Şi din pricina lor au fugit cei care locuiau în cetatea Ierusalimului, şi s-a făcut locaş străinilor, şi străină fiilor săi, şi pruncii ei au părăsit-o" (1Mac 1,36.40). Akra va servi ca o fortăreață a puterii seleucide în Ierusalim pentru următorul sfert de secol[175].

Revenind asupra acțiunilor lui Antioh Epiphanes, se observă că acesta a înțeles greșit adevăratul caracter al iu-

175 E de amintit că anul 2015 a adus puțină lumină în arheologia Ierusalimului. După mai bine de un secol de cercetări arheologice, a fost rezolvat unul din misterele importante ale orașului. Arheologii au scos la iveală vestigiile unei citadele fortificate care ar fi fost construită în secolul II î. Hr. în apropiere de zidurile actuale ale vechiului oraș. Arheologii cred că secțiunea de fortificații descoperite făceau parte din sistemul de apărare construite în vremea lui Antioh Epifanes, fiind o dovadă a prezenței grecești în Ierusalim. Săpăturile au scos la iveală un turn de aproximativ 20 m, dar si o serie de obiecte, bile de plumb, vârfuri de sageată din bronz și o pecete, toate caracteristice domniei lui Antioh. Aceste descoperiri constituie vestigiile unei bătălii purtate în acea vreme de Hașmonei care încercau să cucereasca citadela regelui.

daismului. Tirania lui a stârnit conștiința religioasă și politică a evreilor, care a dus la revoluția condusă de Macabei. După rezistența pasivă a Ḥasidimilor care, spre surprinderea elenilor, au suferit moarte martirică, Matatia a organizat o rezistență armată în 167-166, care, în chip minunat, a înfrânt două armate numeroase și bine echipate ale lui Antioh al IV-lea. Rând pe rând, generalii Ptolemeu, Nicanor și Gorgias, pe care Lysias, delegatul regelui pentru situația din Iudeea, i-a trimis cu armate împotriva lui Iuda, au fost înfrânți (166-165) și obligați să se refugieze pe pământul filistenilor. Lysias însuși a fost forțat să se retragă în Antiohia, fiind înfrânt de trupele evreilor, în 165. Deși trupele siriene se regrupau pentru o înfrângere definitivă a evreilor, acest fapt nu s-a mai petrecut, întrucât Antioh a murit, la scurt timp, în Persia, în 164[176].

De-a lungul timpului, s-au făcut mai multe încercări de a înțelege atitudinea lui Antioh față de evrei, după anul 167. Două secole și jumătate mai târziu, Tacitus vedea în acțiunile lui dorința suveranului de a pune capăt „superstițiilor evreiești, spre a putea introduce instituțiile grecilor”[177]. Sigur că această afirmație nu are susținere. Acest lucru se vede din faptul că regele nu a fost hotărât să elimine iudaismul

[176] Ginzberg, „Antiochus IV.”
[177] Gruen, „Antiochus IV and the Jews.”

ca pe o învățătură falsă. Măsurile lui s-au aplicat numai Iudeii și Samariei. Nimic nu sugerează o extindere a prigonirii spre evreii din diaspora. Dacă ar fi dorit o desființare totală a iudaismului, demersurile sale ar fi vizat iudaismul de pretutindeni.

Apoi, s-a sugerat că întreaga persecuție ar fi fost provocată de caracterului său excentric. În cercetarea sa, Louis Ginzberg afirmă că Antioh nu dorea să-și elenizeze subiecții cuceriți, ci să-i deznaționalizeze pe deplin. Încercarea sa de a anula toate diferențele dintre națiunile pe care le-a condus nu a apărut dintr-o convingere a superiorității culturii grecești. Demersurilor sale au fost pur și simplu un produs al excentricității sale[178].

Există și teorii care abortează mult mai pragmatic această chestiune. O analiză atentă a primelor două cărți ale Macabeilor trădează un rege preocupat, mai degrabă, de avantaje materiale concrete, decât de căutări ideologice deosebite.

Problema banilor apare în mod repetat în desfășurarea evenimentelor, adeseori devenind un factor determinat. După anul 188 î. Hr., seleucizii au avut de plătit un tribut zdrobitor către Roma. Cu siguranță, această obligație a pus o presiune puternică asupra resurselor Imperiului Seleucid, limitând aspirațiile lui. Contribuția venită din Iudeea a re-

[178] GINZBERG, „Antiochus IV Epiphanes."

prezentat o sursă importantă de venituri. Acest fapt se manifestă în timpul domniei Seleucului al IV-lea, când Simon a ispitit pe rege cu banii din Templu și când Eliodor a dorit să intre în sanctuar pentru a jefui vistieria (2 Mac 5).

Expansiunea agresivă a lui Antioh avea, cu siguranță, nevoie de o susținere financiară deosebită. De aceea, mita oferită întâi de Iason, apoi de Menelau era binevenită. Cu atât mai mult, folosirea abuzivă a fondurilor Templului, cu ajutorul direct al lui Menelau, a dat monarhului Seleucid impulsul necesar pentru invazia sa din Egipt, din 169. Dar argumentele financiare nu pot avea pretenția de explicație exhaustivă a evenimentelor. Se pare că Antioh a plătit ultima tranșă de despăgubire pentru Roma în 173, cu 4 ani înainte de asaltul său asupra Ierusalimului. Pe de altă parte, este cunoscut faptul că regele era foarte liberal în binefacerile sale; o mare parte din lumea greacă a profitat de darurile, donațiile și subvențiile sale. Nu este străin pentru istorici faptul că el a cheltuit bani, fără măsură, pe tot parcursul domniei sale și, ori de câte ori a fost posibil, a completat trezoreria imperiului prin jefuirea templelor[179].

A fost sugerată și o motivație politică pentru acțiunile lui Antioh. Susținătorii acestei perspective văd în Menelau principalul pion al regelui, pentru interesele sale din

[179] Gruen, „Antiochus IV and the Jews."

Palestina. Când Antioh demarează persecuția acesta fugise din fața lui Iason și a armatei sale. Ofensiva regelui urmărea să-i zdrobească pe rivalii lui Menelaus și să-l țină la putere, chiar cu prețul distrugerii religiei iudaice. Această idee poate fi susținută doar de un text din Iosif Flaviu. El vorbește despre condamnarea la moarte a lui Menelau, ca unul care l-a convins pe Antioh Epifanes să forțeze pe evrei să-și lepede credința. Această problemă a fost dezbătută în 163, după moartea lui Antioh al IV-lea[180] .

O teorie diferită arată că Antioh a adoptat o atitudine atât de agresivă, nu din pricina elenizării, nici din pricina atitudinii evreilor, ci, culmea, printr-o influență romană. Antioh a locuit mai bine de 10 ani în Roma, teoretic, reținut ca ostatic ce garanta comportamentul dorit al tatălui său și al fratelui său față de Imperiul Roman, practic fiind tratat ca un oaspete onorabil. Acești ani au contribuit la formarea viitorului rege, care a observat felul în care funcționa imperiul rival. Acțiunile ulterioare ale regelui în patria sa au fost inspirate din evenimente și acțiuni ale romanilor. Instituirea unui polis sau a unei enclave de „antiohieni", cetățeni ai imperiului, în Ierusalim, în 175, se poate susține că a avut ca sursă de inspirație extinderea cetățeniei romane în anumite comunități din cuprinsul imperiului.

---

[180] Gruen, „Antiochus IV and the Jews."

Antioh a adăugat ideea de a acorda privilegii „antiohienilor" din diferite orașe. Aceștia deveneau susținători ai regimului seleucid. Introducerea ulterioară a unei garnizoane în Akra, în 167, a avut ca scop protejarea „antiohienilor" din Ierusalim, dar viza și adăugarea de noi soldați-colonizatori, promotori ai noului regim și ai noii culturi.

Interzicerea religiei evreiești prin persecuție și represiune feroce, are de asemenea o analogie romană. În 186, an în care Antioh era la Roma, guverul roman a luat niște măsuri drastice împotriva cultului lui Bachus. Senatul și magistrații au demolat locașuri de cult, au pedepsit adepții sectei, care au fost obligați să-și reducă activitatea. Antioh, asemenea politicienilor din Roma, ar fi putut pretinde că suprimă ritualurile degenerate și restaurează o religie mai curată, mai potrivită noilor timpuri[181].

Această teorie despre influența romană asupra lui Antioh al IV-lea este ingenioasă și provocatoare, dar destul de puțin argumentată. Nimic nu sugerează că șederea de la Roma a avut un impact atât de profund asupra acțiunilor lui Antioh. Este dificil apoi să ne imaginăm că tânărul ostatic ar fi câștigat o cunoaștere atât de intimă a principiilor coloniale romane. Mai mult decât atât, ideea unor cetățeni „antiohieni" în Ierusalim nu a fost idee de ispirație romană a

---

[181] Gruen,„Antiochus IV and the Jews."

lui Antioh, ci a fost a arhiereului Iason, un evreu care nu a avut niciodată experiența Romei.

În ceea ce privește presupusa paralelă între suprimarea adepților lui Bachus și asaltul asupra iudaismului, e de precizat că romanii au intervenit împotriva unui cult străin, ce segrega o credință națională, în timp ce Antioh a impus un crez străin în detrimentul unei tradiții naționale. Nici o mărturie nu face aluzie la dorința de revigorare a credinței într-o formă mai curată. Prin urmare, deși interesantă, teza influenței romane are lacunele ei.

Există și păreri care leagă acțiunile din Iudeea de excentricitatea cunoscută a lui Antioh al IV-lea. Monarhul, aflat la conducerea unui vast și impresionat imperiu s-a manifestat adeseori în cele mai nepotrivite moduri. Antioh a încălcat etica curții imperiale, obișnuia să se plimbe pe străzi, să vorbească cu oamenii simpli, să se îmbrace obișnuit. Alteori înlătura ținuta regală și îmbrăca haina albă romană a celui care, parcă aduna voturi prin mulțime. Apărea neanunțat la petreceri, unde își asuma roluri de divertisment, spre consternarea oaspeților. Experiența romană nu-l va fi influențat sub aspectul persecuțiilor, dar sigur l-a influențat în ceea ce ține de prezența în societate, reușind permanent să-și surprindă supușii. Unii se întrebau cu privire la sănătatea

sa mintală, alții se jucau cu epitetul său, schimbând apelativul „Epipfanes" în „Epimanes" – „nebun"[182].

Să fie caracterul său, personalitatea sa ciudată, o explicație plauzibilă pentru schimbarea politicii față de evrei? Ar fi o soluție ușoară, dar nu una foarte satisfăcătoare.

Interesantă este și teza care nu dă vina pe Antioh pentru cele întâmplate, ci pe evrei, pe un segment din sânul poporului ales. Din felul în care sunt prezentate evenimentele de cărțile 1 și 2 Macabei, reiese că inițiativă elenizării a fost luată de conducerea evreiască. Acest fapt trădează un conflict intern, o situație delicată în rândurile elitei iudaice. 1Mac 1,15-17 arată din plin această realitate: „s-au înflăcărat unii din popor și s-au dus la rege ca să le dea putere să trăiască după datina păgânilor. Și au zidit școală în Ierusalim, după

[182] Personalitatea lui Antioh era la fel de neclară pentru mulți antici, ca și pentru moderni. Polybius descrie în detaliu comportamentul său exaltat. Informaţiile sale pot fi însă derivate din surse apropiate ale lui Demetrios, rivalul lui Antioh. Tradiția evreiască, vede în el doar pe persecutor, amestecând informaţiile istorice cu legenda, având aşadar o valoare limitată. În dinastia sa, amintirea lui Antioh era venerată; fiul său a fost numit Eupator în memoria respectată a tatălui său și, până în 144, î.H. portretul său apare pe tetradramele lui Antiochus al VI-lea. Fragmentele unui portret de bronz descoperit de A. Stein în Šāmī, Iran, au fost atribuite lui Antioh, dar problema este încă discutată. D. BING şi J. SIEVERS, „Antiochus," *Encyclopædia Iranica*, accesat 23 Mai 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-kings).

legile neamurilor. Și nu s-au tăiat împrejur, s-au depărtat de legea cea sfântă, s-au împreunat cu neamurile și s-au vândut a face rău". Autorul 2 Macabei pune inițitiva elenizării pe seama arhiereului Iason. Cel care trebuia să păzească împlinirea Legii, o compromite: „mergând Iason la rege, s-a rugat, făgăduind trei sute șaizeci de talanți de argint, și încă alt venit de optzeci de talanți. Afară de acestea, făgăduia încă și alți o sută cincizeci, de i s-ar îngădui putința de a înființa școală pentru tineri și pe cetățenii Ierusalimului a-i trece cetățeni ai Antiohiei".

Se poate afirma, pe bună dreptate, că Antioh a fost beneficiarul, iar nu instigatorul acestui proces[183]. Transformarea Ierusalimului într-un polis grecesc și tot ceea ce implică o astfel de schimbare, a fost o lovitură puternică pentru evreii conservatori. Această inițiativă a compromis vechile practici mozaice și a încurajat pe mulți evrei să se apropie de valorile culturii elenistice.

Prezența explicită a lui Antioh în Iudeeea e cauzată de tensiunile dintre Iason și Menelau. Acțiunile extremiste ale lui Menelau l-au rupt pe acesta de popor, el devenind tot mai dependent de regele care îi sprijinea autoritatea. Se poate presupune că Menelau a cerut o garnizoană seleucidă în Ierusalim și că el a cauzat atitudinea lui Apoloniu. Ati-

[183] Gruen,„Antiochus IV and the Jews."

tudinea lui și disperarea de a avea postul asigurat poate fi cauza întregii persecuții și chiar a interzicerii practicilor religioase evreiești[184].

„Urâciunea pustiirii” a culminat cu o campanie bine organizată de dizolvare a iudaismului, în forma ei convențională, și de înlocuire a acestuia cu o închinare sincretistă, plină de idei grecești. Momentul a reprezentat o luptă fundamentală între iudaism și elenism. Se presupune că interacțiunea dintre cele două culturi fundamentale ale Antichității a produs schimbări majore în iudaismul epocii[185]. Cu toate acestea, tema lipsește aproape cu desăvârșire din literatura evreiască.

Autorul 1 Macabei, deși scrie după consolidarea dinastiei Hașmoneilor, nu subliniază incompatibilitatea celor două culturi. În schimb, autorul 2 Macabei descrie maniera în care Iason „îndată a început să învețe obiceiuri grecești pe cei din neamul său… și stricând rânduielile cele legiuite, rânduieli fără de lege înnoia” (2Mac 4,10-11).

Ce a însemnat efectiv demersul lui Iason? Acesta a mijlocit construirea în Ierusalim a unei școli pentru tineri, „după datina neamurilor”, un gymnasium. Apoi, al doilea lucru propus de el era „a-i trece pe cetățenii Ierusalimului ca cetă-

[184] GINZBERG, „Antiochus IV.”

[185] Lee I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in Antiquity Conflict or Confluence?* (Seattle & London: University of Washington Press, 1998), 47.

țeni ai Antiohiei, ai polisului grecesc organizat în Ierusalim. Teoretic, nici una din aceste măsuri nu implica eliminarea sau modificarea ritualurilor religioase. Nimic din Scripturile ebraice nu interzicea gymnasium-urile, pregătirea militară pentru tineri sau înscrierea ca cetățeni ai unui polis[186]. Dar raportarea greșită la acestea putea să devină una păcătoasă.

Nici apropiații lui Iason, cei elenizați poate mai profund decât alții, nu au putut să-și anuleze conștiința. Trimiși cu bani pentru jertfa lui Hercule, ei „s-au rugat ca să nu se dea (banii) la jertfe, că nu se cuvine, ei să fie întrebuințați la alte cheltuieli. Iar aceste trei sute de drahme fuseseră sortite de cel care le trimisese pentru jertfă lui Hercule, dar, după voia celor care le-au adus, le-au hărăzit pentru dresul corăbiilor celor de oștire" (2Mac 4,19-20).

Erich S. Gruen argumentează, prin cele prezentate mai devreme, faptul că această cultivare a ideilor grecești nu trebuie să submineze practica iudaismului. El afirmă că situația deosebită din Iudeea a fost cauzată și alimentată de disensiunile interne. Iar odată declanșată persecuția, Antioh Epifanes este singurul care asumă responsabilitatea pentru atacul sălbatic împotriva iudaismului[187].

---

[186] GRUEN, „Antiochus IV and the Jews."

[187] GRUEN, „Antiochus IV and the Jews."

Merită tot interesul și contextul general în care atitudinea lui Antioh se schimbă față de evrei. Egiptul reprezenta pentru el miza supremă. Câștigă de două ori luptele cu armata ptolemeică, dar este forțat să renunțe la aventura sa egipteană la comanda bruscă a lui Popillius Laenas, de care s-a amintit mai devreme. Nu numai retragerea din Egipt și visul spulberat de a-și extinde suzeranitatea asupra tărâmului Ptolemeic, dar și circumstanțele umilitoare în care se petrece acest lucru au fost deosebit de frustrante pentru regele seleucid. Mai mult decât atât, momentul în sine amenința să distrugă reputația regelui în țările din Orientul Apropiat, aflate sub stăpânirea sa. Revolta din Iudeea a apărut într-un moment convenabil, oferind o țintă potrivită și un context ce să distragă atenția popoarelor vecine de la episodul umilitor din Egipt.

Faptele petrecute în Iudeea puteau să reprezinte pentru cei din jur certitudinea că Antioh își păstrează controlul asupra diverselor popoare și națiuni din regimul seleucid. „Ziua Eleusiei” urma să fie îngropată în uitare, sub impactul atrocităților din Ierusalim[188].

Grecii și popoarele Orientului cunoșteau fermitatea în credință a evreilor, rigiditatea lor care a păzit nealterate tradițiile lor de veacuri. Eradicarea crezului iudaic, abandona-

[188] Grabbe, *Introduction to The Second*, 68.

rea credinței evreiești la comada lui Antioh putea să fie un demers pe care nimeni, dintre toți vechii stăpânitori, nu a reușit să-l înfăptuiască. Reușita aceasta din Iudeea ar fi însemnat o reușită extraordinară pe cartea de vizită a regelui.

Acest raționament poate să fie unul veridic, dacă observăm preocuparea pentru imaginea personală pe care Antioh o manifestă în continuare. În anul imediat următor, regele a organizat o demonstrație de excepție la Daphne, o suburbie a Antiohiei. Au fost adresate invitații orașelor din toată lumea greacă, pentru a asigura o audiență diversă și răspândită.

Regele a făcut un spectacol splendid, o mare paradă a forțelor armate, incluzând atât cetățenii aflați sub controlul său, cât și mercenarii din slujba sa. O paradă la care a participat infanteria, cavaleria, carele de luptă și elefanții au făcut cu siguranță deliciul publicului. Mai mult de 50.000 de bărbați au prezentat armuri și arme de război. Parada a avut și aspecte nonmilitare, la fel de impresionante: 800 de tinere cu coroane de aur, 1.000 de vite pentru sacrificiu, numeroase imagini de zei, 200 de femei care stropeau parfum din căni de aur asupra mulțimii de spectatori și cantități mari de argint și o placă de aur purtate de slujitorii împăratului. După cum se vede, Antioh a costruit un moment pentru a-și expune puterea și bogăția împărăției sale, un semnal pentru lumea elenă a estului și a vestului, că el s-a retras din Egipt,

dar aceasta nu i-a afectat puterea, nici bogăția. Cu siguranță Antioh a știut să-și promoveze imaginea. O inscripție grecească din Orientul Apropiat îl numește „mântuitorul Asiei", iar istoricul roman Diodorus Siculus[189] îl identifică drept „cel mai puternic dintre toți regii zilelor lui"[190]. Antioh și-a exploatat imaginea în ultimii ani ai vieții sale, pentru a-și umbri rivalii și pentru a-și consolida regatul.

Desigur că persecuția din anul 167 î.Hr. a început de la conflictele interne, a fost cultivată de aspectele financiare, politice, de experiențele romane sau de caracterul regelui Antioh al IV-lea, dar, cu siguranță, ea a servit ca o manifestare a puterii regelui.

În final, această manifestare a puteri sale a fost total nereuşită. Persecuția a mobilizat rezistența evreiască, şi comandanţii lui Antioh au dus câţiva ani lupte crâncene cu armata condusă de Iuda Macabeul şi apoi de fraţii lui.

În acest timp, Antioh a întreprins o campanie militară în est, în așa numitele „satrapii de sus" pentru a le recuceri de

---

[189] Diodorus Siculus (n. cca. 80 î.Hr. -d. 21 î.Hr.), istoric roman de origine greacă, a scris „Biblioteca Istorică" (Ιστορική Βιβλιοθήκη), în 40 de cărți, păstrată doar fragmentar, cuprinzând date de la origini până la Iulius Caesar. În lucrările sale, Diodorus se axează pe istoria vechiului Orient și Egipt și continuă cu relatări despre Sicilia și Grecia, accesat 27 Ianuarie 2019, https://ro.wikipedia.org/wiki/Diodorus_Siculus.

[190] GINZBERG, „Antiochus IV Epiphanes."

la parți și de la greco-bactrieni. A reușit să recupereze doar Armenia. Fără a-și vedea visul împlinit, a murit subit, răpus de o boală, în 164 î.Hr. Absența sa din Siria a fost exploatată în Iudeea de Iuda Macabeul, fiul lui Matatia, care în 164 î.Hr. a eliberat Ierusalimul și a restabilit cultul iudaic în Templu.

Pergamentul al lui Antioh (Meghillat Antiochus), o lucrare scrisă între secolele II-V, oferă o altă variantă a morții lui Antioh. Auzind că oastea sa a fost înfrântă în Iudeea, el s-a urcat la puntea unui vas și a fugit spre orașele de pe coasta Mediteranei. Când a coborât pe țărm ar fi asistat la răscoala supușilor lui care îl numeau „fugar" și s-a sinucis, aruncându-se în mare[191].

În Cartea 2 Macabei, moartea sa este descrisă altfel: „Iar Atotputernicul, Domnul Dumnezeul lui Israel l-a lovit cu rană nevindecată și nevăzută, căci, cum a sfârșit cuvântul, l-a apucat nesuferită durere în pântece și amare chinuri ale celor dinlăuntrul lui. Și suferea pe bună dreptate, căci el cu multe și neauzite munci a chinuit cele dinlăuntru ale altora, iar el nicidecum n-a încetat de la semeția sa. Ci încă și de trufie era plin, de mânie foc suflând asupra Evreilor și, poruncind să grăbească cu mergerea, s-a întâmplat de a căzut

[191] Gruen, „Antiochus IV and the Jews."

din carul care mergea tare și căzătura fiind grea, toate mădularele trupului s-au zdruncinat” (2Mac 9,5-7).

Moartea sa a dat curaj evreilor, care, sub conducerea dinastiei hașmoneene, a reușit să se replieze ca popor, să își reorganizeze viața religioasă, în timp ce imperiul Seleucid dispărea, încet, de pe scena istoriei.

3.REZISTENȚA ARMATĂ

3.1. Lupta pentru eliberarea de sub dominația străină

Capitolul precedent a prezentat situația delicată a evreilor în anul 167. Antioh Epifanes demarase una din cele mai cumplite persecuții cunoscute de istoria iudaică. În acest context, răscoala Macabeilor este privită ca o mișcare de rezistență națională împotriva subjugării politice și culturale.

Legat de această persecuție, cercetătorii au constatat dezvoltarea a două tipuri de curente. În primul rând, se conturează un curent, o ideologie, care începe cu Finees (Num 25,7-13), continuă cu familia Hașmoneilor și ajunge la revolta lui Bar Kohba, la zeloți, sicari și la alte mișcări de rezistență armată împotriva opresiunii romane.

În al doilea rând, se conturează o ideologie, un curent, pe care o regăsim în atitudinea lui Daniel şi a celor trei tineri, în înţelegerea martirilor din epoca Macabeilor, a lui Eleazar şi a mamei cu cei şapte fraţi, ajungând

până la rabi Aquila. Acest curent argumentează postura poporului evreu de popor martir, aşa cum îl regăsim în scrierile iudaismului elenistic[192].

Cele două ideologii pot fi înțelese ca fiind fațete ale aceleiași piese: în numele Legii se cauzează suferință sau sunt asumate actele de violență. Dimensiunea religioasă iese în atenție în cazul martiriului, dar ea nu lipsește din ideologia rezistenței armate, care nu este doar o atitudine politică, ci una eminamente religioasă. Alături de profetul Ilie, care a ucis pe preoții lui Baal, Finees reprezintă un model pentru toți cei ce sunt „zeloși pentru Domnul". Cei care îmbrățișează o poziție plină de râvnă nu ezită să dea la moarte pe trădătorii Legământului sau pe păgânii care, prin idolatria lor, amenință integritatea credinței iudaice[193]. Motivația lor e una ce ține de zona religiosului. Prin gestul lor, ei vor să purifice societatea de elementul ce o pervertește, vor să înlăture cauza în sine ce poate să ducă la infidelitatea față de Lege și la degradarea morală. Atitudinea aceasta este una constantă și o găsim bine conturată, inclusiv în faza incipientă a iudaismului.

[192] Katell BERTHELOT, „L'idéologie Maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre," în *Revue des téudes Juives*, 165 (1-2), janvier-juin 2006, 101.
[193] BERTHELOT, „L'idéologie Maccabéenne", 103.

Lupta armată este văzută ca fiind necesară pentru eliberarea poporului, dar ea nu se opune morții martirice care este socotită superioară. În 4 Macabei însă, lupta armată nici nu este amintită. Întreaga atenție e concentrată asupra martiriului. „Cei care și-au oferit trupurile spre suferință de dragul evlaviei, nu numai că au fost admirați de oameni, dar au și fost aflați vrednici de a fi părtași la moștenirea dumnezeiască. Și, datorită lor, neamul nostru și-a redobândit pacea și, restabilind în patrie ascultarea Legii, i-a nimicit pe dușmani" (4Mac 18,3-4). Desigur că lipsa acțiunilor armate din 4 Macabei deriva din dorința autorului de a aborda filosofic problema martiriului. Precizarea de mai sus subliniază atitudinea autorului, care abordează problema martiriului cu evlavie.

De altfel, în diaspora iudaică, la cumpăna dintre secolele II-I, exista o alegere explicită spre ideologia martiriului[194]. În ciuda eșecurilor la care a condus ideologia rezistenței armate, memoria faptelor hașmoneene s-a perpetuat în literatura rabinică, deși numărul de texte care însoțesc această ideologie este relativ mic. Această tăcere a fost înțeleasă ca fiind cauzată de reținerea pe care rabinii au arătat-o față de mișcarea politico-religioasă a fariseilor sau de ostilitatea lui Alexandru Ianeul față de farisei. Desigur că această reținere

[194] BERTHELOT, „L'idéologie Maccabéenne," 110.

poate să fi avut la bază și anumite legături dintre hașmonei și saduchei. Peste toate acestea, exista teama de a promova faptele lor eroice, care ar fi putut încuraja la noi momente de revoltă, aspru pedepsite de stăpânitori.

În timp ce Cartea 1 Macabei surprinde această ideologie a rezistenței armate, Cartea 2 Macabei prezintă și subliniază rolul martirajului în iconomia izbăvirii. Aici găsim primele exemple de martiriu din Biblia ebraică, prezentarea în detaliu a morții martirilor și rolul expiator al jertfei pe care ei au asuma-o. Autorul primei cărți, vorbind despre aceleași evenimente istorice, nu amintește deloc ideea martiriului. El se rezumă la a prezenta strict fapte istorice, făcând, mai degrabă, apel la lupta împotriva asupritorilor lui Israel și la pedepsirea apostaților din interiorul poporului evreu. Bătrânul Matatia și fiii săi sunt cei care au luat atitudine în fața demersului elenizator al lui Antioh Epifanes.

Interzicerea cultului iudaic de către Antioh Epifanes era o situație fără precedent în politica Seleucizilor, în raport cu popoarele supuse. Această atitudine a provocat în anul 166 î.Hr. răscoala evreilor.

Matatia era dintr-o familie preoțească din Modein, o localitate la 30 km. nord-vest de Ierusalim. Având demnitate preoțească, el a slujit, după rânduială în Templu. Matatia era cunoscut ca fiind fiul lui Yohanan și nepotul lui Sime-

on Hașmoneul. De la bunicul lui Matatia, membri familiei au rămas, mai ales în literatura iudaică, sub numele de Hașmonei.

După începera persecuției seleucide, Matatia s-a retras în Modein. El a fost chemat pentru a aduce cel dintâi jertfă în cinstea zeilor păgâni, ca unul ce era căpetenie peste comunitate. Răspunsul lui a fost unul ferm: „Chiar dacă toate neamurile din cuprinsul stăpânirii regelui vor asculta de el și poruncile lui și se vor depărta fiecare de la închinarea părinților lor, totuși eu și feciorii și frații mei vom umbla întru așezământul legii părinților noștri" (1Mac 2,19-20).

Mai mult decât atât, *aprins de râvna legii*, Matatia a înjunghiat pe evreul care intenționa să jertfească idolilor, apoi „pe omul regelui, care silea să jertfească, l-a omorât în aceeași vreme și jertfelnicul l-a stricat" (1Mac 2,25).

Acesta a fost începutul răscoalei în care Matatia, apoi fiii lui, Ioan, Simon, Eleazar, Iuda și Ionathan, au luptat pentru eliberarea poporului de sub jugul Seleucid, dar și pentru libertatea religioasă și culturală, între anii 166-140[195].

Matatia s-a refugiat în munți, împreună cu cei cinci fii ai săi. El i-a chemat pe toți evreii „care au râvna legii și se țin de legământ" să-l urmeze (2Mac 2,27). Dealurile Iudeii erau un loc potrivit pentru luptele purtate de revoluționari.

---

195 Ceaușescu, *Introducere*, 479.

Au fost însoțiți de mulți membri ai grupării de zeloți, numită Hasidim. La început, ei s-au mulțumit să-i terorizeze pe apostați, ducând o luptă de gherilă, distrugând altarele pregătite pentru jertfa nelegiuită și obligându-i să respecte Legea[196].

Un moment de cotitură pentru conștiința iudaică este hotărârea lui Matatia de a se apăra în ziua de Șabath. În tradiția iudaică, acesta ocupă un loc cu totul privilegiat. Legile cu privire la ziua odihnei erau profund asumate de evrei și respectate în istoria lui Israel „printr-o hotărâre neclintită”[197].

Această strictețe în respectarea Șabatului anula orice reacție de autoapărare în cazul unui atac. Petru Iosif Flaviu refuzul evreilor de a încălca porunca Șabatului prin participarea la luptă, char de apărare fiind, este determinat de neasemuita evlavie față de Dumnezeuși de râvna cu care ei aleg să îi respecte poruncile[198].

Ptolemeu Soter, spre exemplu, a intrat, cu viclenie, în Ierusalim în zi de Sabath, sub pretextul de a aduce jertfă la

---

[196] A. F. Walls, „Macabeii,” în *Dicționar Biblic*, accesat 31 Ianuarie 2019 http://dictionarbiblic.blogspot.com/2012/07/macabeii.html.

[197] Paula Bud, „Şabatul, mediu al martyriei şi al întâlnirii cu Dumnezeu în sărbătoare, repere din opera lui Iosif Flaviu şi Filon din Alexandria,” în Paula Bud, *Studii de exegeză şi teologie biblică vechi-testamentară* (Cluj-Napoca: Şcoala Ardeleană, 2018), 125.

[198] Flavius, *Antichităţi iudaice II*, 198.

Templu. Iar evreii au fost, efectiv, măcelăriți din cauza faptului că nu au ripostat absolut deloc. De asemenea, Aristobul s-a refugiat în Templu în zi de Sabath și a fost învins. Dușmanii au astupat șanțul ce împrejmuia Templul în zi de Sabath, iar evreii au socotit ca fiind o încălcare a Legii, orice încercare de a-i împiedica pe vrăjmași în demersul lor[199].

Se pare că s-a dezvoltat un adevărat principiu de luptă împotriva evreilor care ținea de acest aspect. Iosif Flaviu consemnează o mulțime de situații similare, în care dușmanii evreilor au așteptat tocmai Sabathul pentru a-i ataca, bazându-se tocmai pe lipsa lor de reacție din aceată zi[200].

Matatia conștientizează riscul acestei atitudini și propune o schimbare radicală. „De vom face toți cum au făcut frații noștri și nu vom porni război împotriva neamurilor acestora pentru sufletele și legea noastră, curând ne vor pierde de pe pământ. Și s-au sfătuit în ziua aceea, zicând: Împotriva oricărui om care va veni cu război împotriva noastră să luptăm și în ziua de odihnă și să nu murim toți, precum au murit frații noștri în ascunzișuri" (1Mac 2,40-41). Argumentarea lui Matatia este prezentată și de Iosif Flaviu: „Acesta i-a învățat că trebuie să lupte chiar și în

[199] Bud, Şabatul, 126.

[200] Alger F. Johns, „The Military Strategy of Sabbath Attacks on the Jews,"*Vetus Testamentum* 13 (1963): 483.

zilele de Sabath, zicându-le că, întrucât ei nu fac acest lucru și respectă cu strictețe legea, devin propriii lor vrăjmași, deoarece dușmanii îi vor ataca cu precădere în această zi de odihnă, când ei nu se pot apăra, și astfel toți își vor pierde viața fără să lupte deloc. El i-a convins prin vorbele sale și de atunci dăinuie obiceiul ca noi să luptăm chiar și în zilele de Sabath, dacă n-avem încotro"[201].

Matatia a condus doar un an revolta, apoi, îngreuiat de zile, s-a îmbolnăvit și a murit. Dar, el a reușit să redea evreilor curajul de a se manifesta în virtutea credinței lor, a trezit în ei conștiința și demnitatea de de a se apăra cu orice preț în fața asupritorilor.

La moartea lui Matatia, petrecută probabil în anul 166 î. Hr., conducerea a revenit fiului sau Iuda, care a luat supranumele de Macabeul. De aici, această familie de luptători a ajuns să fie cunoscută sub numele de Macabei. Confruntările dintre evrei și armata siriană sunt greu de imaginat. Evreii aveau o armată improvizată, redusă din punct de vedere numeric, sirienii aveau o armată de profesioniști, mult superioară numeric, bine susținută financiar, dotată inclusiv cu elefanți. Cu toate acestea, armata siriană trimisă pentru a înăbuși răscoala lui Iuda, a fost biruită în două ciocniri. Apoloniu, comandantul oștirii siriene, este ucis pe câmpul

---

[201] FLAVIUS, *Antichităţi iudaice*, 95.

de luptă, iar sabia lui ajunge în mâna lui Iuda (2Mac 3,12), iar Siron, mai-marele puterii Siriei este înfrânt la Bethoron.

Antioh Epifanes, nu era în Iudeea. Din cauza unei revolte a parților, el era pe frontul din răsărit. În contextul dramatic în care situația din Iudeea scăpa de sub control, el a însărcinat pe comandantul Lysias să rezolve problema. „Și i-a dat jumătate din oștire și elefanți și i-a dat porunci despre toate lucrările, care avea în gând, și mai ales despre locuitorii Iudeii și ai Ierusalimului, ca să trimită asupra lor oștire să zdrobească și să nimicească tăria lui Israel și rămășița Ierusalimului și să piardă pomenirea lor din acest loc și să așeze oameni de alt neam în toate hotarele lor și să le dea cu sorți pământul lor” (1Mac 3,34-36).

În prima întâlnire, la Emaus, în 166-165, Iuda Macabeul a respins armata siriană condusă de Gorgias. Patruzeci de mii de pedestrași și șapte mii de călereți erau pregătiți să nimicească armata evreiască. Gorgias a plănuit să atace noaptea, cu șase mii de oameni tabăra lui Iuda, însă nu i-a întâlnit decât a doua zi. Iuda, având trei mii de soldați, reușește să pună pe fugă armata lui Gorgias.

În anul următor, Lysias a încercat să pătrundă spre Ierusalim dinspre sud, cu o oaste de șaizeci de mii de pedestrași și cinci mii de călăreți. Iuda Macabeul a ieșit în întâmpinarea lor cu zece mii de soldați și cu multă nădejde în ajuto-

rul divin. Autorul 1 Macabei redă gândurile evreilor în fața imensei tabere siriene: „Văzând tabăra lor tare, s-au rugat zicând: „Bine ești cuvântat, Mântuitorul lui Israel, Cel care ai zdrobit pornirea celui puternic prin mâna robului Tău David și ai dat tabăra Filistenilor în mâinile lui Ionatan, fiul lui Saul, și a purtătorului de arme. Închide tabăra aceasta în mâna poporului Tău Israel și să se rușineze cu pedestrimea și cu călărimea lor. Dă-le spaimă și topește îndrăznirea puterii lor și să tremure de zdrobirea lor. Doboară-i cu sabia celor care Te iubesc și să Te laude pe Tine cu cântări toți cei care știu numele Tău!" (1Mac 4,30-33). În chip minunat, oastea lui Iuda Macabeul este, din nou, biruitoare în bătălia de la Betțur.

În tot acest timp, Antioh Epifanul a întâmpinat multe necazuri în campania sa din răsărit. De altfel, el nu se va mai întoarce niciodată în Antiohia. A murit în Media în anul 164 î. Hr. Anii următori au fost marcați de lupta pentru regența lui Antioh V, dintre Lysias și Filip. Această perioadă de instabilitate din imperiu a însemnat un prilej de fortificare pentru Iuda Macabeul. Acesta a câștigat o pace favorabilă cu Lysias, aranjând totodată îndepărtarea lui Menelau din slujba de arhiereu. Exilat în Antiohia, Menelau este condamnat la moarte. Alchimus, descendent al lui Aaron, a fost

numit mare preot în locul lui Menelau, dar a fost destituit de popor, când s-a aflat că se împotrivea lui Iuda.

Trebuie amintit felul în care, în tumultul unei lupte din 162 î.Hr., se stinge din viață unul din frații lui Iuda Macabeul. Eleazar Avaran, al patrulea din cei cinci frați Macabei, a dorit să schimbe soarta luptei de unul singur. 1 Macabei 6, 43-46 relatează cum, în timpul bătăliei de la Bet-Zaharia, Eleazar a identificat un elefant de război pe care credea este purtat regele Seleucid Antioh al V-lea, datorită armurii speciale purtate de elefant. El s-a angajat într-un gest eroic, atacând elefantul și împingând o suliță în burta acestuia. Elefantul s-a prăbușit, însă, în căderea lui, a căzut pe Eleazar, ucigându-l. În ciuda acestei jertfe eroice, armata evreiască a fost învinsă în luptă. Iosif Flaviu amintește și el evenimentul: „După ce a ucis mulți dintre cei ce erau în jurul elefantului, iar pe ceilalți i-a împrăștiat, s-a strecurat sub burta animalului și i-a provocat o rană mortală; uriașul s-a prăbușit peste Eleazar, strivindu-l sub povara lui. Astfel și-a pierdut viața curajosul luptător care răpusese mulți dușmani”[202].

Cu excepția morții sale, se cunosc puține lucruri despre Eleazar. Tatăl său a intuit în el un zelot, plin de râvnă. 2 Macabei 8,21-23 surprinde această râvnă, amintind că

202 Flavius, *Antichităţi iudaice*, 107.

Eleazar citea din Tanah, „din sfânta carte” înaintea oamenilor, chiar înainte de începerea ultimei bătălii[203].

Toți membrii familiei lui Matatia au primit apelative pe lângă numele lor. Eleazar a primit numele *Avaran*, care însemna *„a fi alb”*, făcând referire la tenul său mai deschis sau *cel care străpunge*, făcând referire la moartea sa[204].

Tot în acest context, în 162 a avut loc sosirea de la Roma a lui Demetrius, fiu și moștenitor de drept al lui Seleuc IV, care fusese lipsit prin înșelăciune de tron de către Antioh IV, cu 12 ani mai înainte. Primit cu căldură în Siria, Demetrius a instigat asasinarea băiatului rege Antioh al V-lea, ucigând și pe Lysias.

1 Macabei 8 prezintă cum Iuda Macabeul, căutând să-și consolideze poziția, a cerut „prietenie și alianță” romanilor. Probabil, el a obtinut, în anul 161 î.Hr., un tratat de prietenie fără promisiunea unui sprijin armat.

Luptele au contiuat și sub Demetrius. Acesta a trimis o armată care să consolideze poziția lui Alchimus, arhiereu elenizant care ceruse ajutorul regelui. Dar trupele macabe-

---

203 Moartea lui Eleazar a fost un subiect popular pentru artă în Evul Mediu, unde i s-a dat o semnificație tipologică, fiind socotită o prefigurare a jertfei lui Hristos, iar astăzi, ca o repercursiune a imaginii sale în iudaism, există străzi numite după el în Ierusalim și în Tel Aviv.

204 Howard Hayes SCULLARD, *The Elephant in the Greek and Roman World* (Cornell Univ Press, 1974), 186.

ene au câștigat o biruință asupra lui Nicanor la Adasa, în apropiere de Bethoron în 162-161 î.Hr. În acest context, Demetrius a mobilizat o oștire de douăzeci de mii de pedestrași și două mii de călăreți pentru a interveni, din nou, în Israel. Armata lui Iuda a fost copleșită, iar el a căzut în luptă în 161 î.Hr.[205] „Şi au ridicat Ionatan şi Simon pe Iuda, fratele lor, şi l-au îngropat în mormântul părinţilor lui, în Modein" (1Mac 9,19).

3.2. Iuda Macabeul și reforma religioasă

Dinastia Hașmoneilor a rămas în istoria evreilor ca un reper pentru ceea ce înseamnă lupta pentru eliberare. De altfel, nu-i puțin lucru pentru un popor, după sute de ani de dominație străină, să poată să se manifeste ca și națiune liberă. Tot de numele lor se leagă și regenerarea spirituală a poporului ales în secolul al II-lea î. Hr. Recucerirea Ierusalimului de către oștile lui Iuda Macabeul și biruințele pe care acesta le-a avut împotriva generalilor lui Antioh Epifanes au conturat, în jurul anului 164 î.Hr., un climat în care evreii au reușit să demareze o reformă religioasă.

Persecuția regelui seleucid a urmărit o desființare a reli-

[205] *The Maccabees*, în Smith Bible Dictionatry, accesat 31 Ianuarie 2019, https://www.ccel.org/ccel/smith_w/bibledict.m.html?term=maccabees.

giosului în conștiința iudaică. Semnul vizibil al acestui demers era distrugerea Templului, spurcarea altarului și lipsa focului sacru din el. Antioh Epifanes devastase Ierusalimul și demarase o prigoană cutremurătoare împotriva evreilor tradiționaliști. El a poruncit ca în Templul din Ierusalim să fie aduse arderi de tot, idolului său numit „Zeus Olimpianul". Ofensator, Antioh a jertfit o scroafă pe altarul arderilor de tot[206]. „În ziua a cincisprezecea a lunii Chislev, în anul o sută patruzeci și cinci, au ridicat urâciunea pustiirii pe altarul lui Dumnezeu și în cetățile Iudei de jur împrejur au zidit capiști. Și tămâiau înaintea ușilor caselor și în ulițe. Și cărțile legii, pe care le-au aflat, le-au ars cu foc, stricându-le de tot. Și oriunde se afla la cineva cartea legii și oricine ținea legea, acela din porunca regelui era omorât… Și în douăzeci și cinci ale lunii, au jertfit pe jertfelnicul care era deasupra altarului. Și pe femeile care-și tăiaseră împrejur pe fiii lor, le-au omorât după poruncă. Și pe prunci i-au spânzurat de grumajii lor și casele lor le-au prădat și pe cei care i-au tăiat împrejur i-au omorât" (1Mac 1,57-64).

După o persecuție de trei ani, Iuda Macabeul a găsit Templu devastat. Cel mai sfânt loc al iudaismului era pustiit, porțile arse, în curte erau răsărite tufe ca într-o pădure și locuințele Templului erau surpate (1Mac 4,38). În fața acestei

[206] DIVO, *Le second Livre des maccabees*, 107.

dureroase realități, evreii au fost copleșiți. Pentru ei, Templul reprezenta locul prezenței lui Dumnezeu, inima întregului cult. Potrivit înțelegerii evreiești, „hekhal”-locul unde intrau doar sacerdoții- era locul în care Yahweh era prezent efectiv[207]. Se înțelege, așadar, drama pe care au trăit-o evreii de fiecare dată când Templul a fost profanat sau distrus[208].

Sub coordonarea lui Iuda, s-a demarat un proces de pu-

---

[207] Ioan Petru CULIANU, *Experienţe ale extazului* (Bucureşti: Polirom, 2004), 153.

[208] După relatarea biblică, templul lui Solomon a fost distrus în timpul cuceririi de către babilonieni, în anii 587-586 î.Hr. Al Doilea Templu din Ierusalim a fost construit de către exilații evrei întorși din Babilon, în timpul dominației persane, în Palestina sau Iudeea antică, pe locul Templului lui Solomon, la circa 70 ani de la distrugerea Primului Templu, deci pe la anul 516 î.Hr. Pângărit de Antioh Epifanes şi purificat de Iuda Macabeul, Templul a fost apoi restaurat și mărit în secolul I î.Hr., în timpul domniei regelui Irod cel Mare. Templul lui Irod era constituit din trei zone concentrice care se înălţau treptat, începând de la nivelul esplanadei şi culminând cu Sfânta Sfintelor. Aşa cum proorocise Mântuitorul (Mt 24,2), Templul avea să fie incendiat şi dărâmat de soldaţii romani în urma revoltei evreilor din anul 66. Din acest moment, jertfele au încetat pentru totdeauna. După a doua revoltă, în 135, când Adrian a transformat Ierusalimul în *Aelia Capitolina,* pe esplanada Templului au fost înălţate două statui: una în cinstea lui Adrian, învingătorul, iar alta în cinstea lui Jupiter Capitolinul. Îndată după cucerirea Palestinei de către arabi, aceștia au transformat esplanada templului în loc sfânt musulman, în amintirea călătoriei pe care Mahomed ar fi făcut-o la Ierusalim. Astăzi, vechiul zid de apus al Templului sau „Zidul Plângerii” este un memorial național al poporului evreu, un loc de rugăciune ce reunește mari mase de credincioși cu ocazia sărbătorilor cultului mozaic.

rificare al spațiului sfânt, un proces de restaurare. Au înlăturat însemnele idolatre și statuia lui Zeus Olimpianul. Iuda „a ales preoți fără de prihană, credincioși legii lui Dumnezeu. Și au curățit sfintele și au dus pietrele necurăției la loc necurat… Și au zidit templul și cele dinlăuntrul templului și curțile. Și au făcut vase sfinte noi și au băgat sfeșnicul și jertfelnicul arderilor de tot și al tămâierilor și masa, în templul Domnului… Și au mâncat dimineața în douăzeci și cinci de zile ale lunii a noua, care este luna Chislev a anului o sută patruzeci și opt" (1Mac 4,42-48).

Interesantă e dezbaterea cu privire la jertfelnicul arderii de tot. Iuda și oamenii săi au socotit nepotrivit a-l păstra de vreme ce a fost pângărit cu jertfă străină. Au făcut, prin urmare, un nou jertfelnic. Dar, la fel de nepotrivit li s-a părut a arunca pietrele vechiului jertfelnic. Ce au decis? „s-au sfătuit pentru jertfelnicul arderii de tot cel pângărit, ce vor face cu el. Și le-a venit sfat bun, ca să-l strice, ca nu cumva să le fie spre ocară, că l-au pângărit neamurile; și au stricat jertfelnicul. Și au dus pietrele în muntele templului, în loc bun, până va veni proorocul, ca să răspundă pentru ele"(1Mac 4,44-46). Regăsim aici o decizie înțeleaptă a unor oameni ce se văd depășiți de subiect, oameni ce manifestă adâncă evlavie față de lucrurile sacre și care au vie nădejdea în venirea lui Mesia. Treptat, în jurul acestei

întâmplări, s-a țesut o datină: în fiecare an, ca prefigurare a faptului că Mesia va răspunde la întrebarea aceasta, evreii îi rețineau pe rabini și le puneau o întrebare pe care în timpul anului nu avuseseră curajul s-o ridice. Era socotită vremea întrebărilor[209].

Plini de râvnă, au rezidit Templu, au îngrijit curtea, au făcut vase noi, au reașezat în Templu sfeșnicul și jertfelnicul arderilor de tot și al tămâierilor (1Mac 4,48-50). În ziua de 25 Kislev 164, au adus jertfă după rânduială, au mâncat și s-au bucurat, mulțumind lui Dumnezeu pentru felul în care i-a ajutat să scape de cotropitori. Această zi a rămas un reper important în religiozitatea iudaică. „Au rânduit Iuda și frații lui și toată adunarea lui Israel, ca să se țină zilele înnoirii jertfelnicului în vremurile sale din an în an în opt zile, de la douăzeci și cinci ale lunii Chislev, cu veselie și cu bucurie" (1Mac 4,59).

Iosif Flaviu precizează că acestea s-au petrecut chiar în ziua când, cu trei ani înainte, fusese devastate de Antioh, el rămânând vreme de trei ani în starea de profanare[210]. Mai mult decât atât, istoricul evreu leagă aceste evenimente de proorocia lui Daniel din capitolul 8, ce pare să vorbească

---

209 Asher Shafrir, „Hanuka și Sulul Antiohus", accesat 1 Februarie 2019, http://rabinat.ro/hanuka-si-sulul-antiohus-prof-asher-shafrir/.
210 Flavius, *Antichităţi iudaice*, 100.

despre Antioh Epifanes, „cornul mic” și nelegiurea adusă de el peste Israel, dar și despre un timp de 2300 de seri și dimineți, până când pustiirea va fi înlăturată și jertfa curată adusă din nou pe jerfelnic.

Purificarea Templului, a fost un moment semnificativ pentru iudaism, un moment cu reverberații în religiozitatea ulterioară, prin sărbătoarea Hanuka, Sărbătoarea luminilor. Hanuka este o sărbătoare diferită de toate celelalte momente festive ale evreilor. Ea nu este amintită deloc în Tanach, în scrierile canonice, iar în Talmud referirea la ea este foarte scurtă[211].

Informațiile istorice care stau la baza acestei sărbători sunt prezente, după cum am văzut, în cărțile 1 și 2 Macabei, dar și în Antichități Iudaice, opera lui Iosif Flaviu. Alături de acestea, singura sursă evreiască ce conține informații despre epocă și pe care unele comunități o respectă alături de scrierile sfinte, este un Midraș foarte vechi care se numește *Pergamentul lui Antioh*[212]. În literatura de specialitate, scri-

---

[211] Hanuka este o sărbătoare postbiblică, o sărbătoare minoră între sărbătorile iudaice, în timpul căreia munca și alte activități nu sunt interzise.

[212] Date recente de scribistică datează scrierea apoximativ în secolul al II-lea. Scrisă în aramaică, ea a fost tradusă în ebraică în secolele VII-VIII, de către marele rabin Rav Saadia Gaon (Rasag). A fost publicat pentru prima dată la Mantua în 1557. Louis Ginzberg, scriind în Enciclopaedia Judaica, indică faptul că această carte este o lucrare falsă, bazată pe surse lipsite de veridicitate istorică, cu excepția citărilor

erea apare sub mai multe nume: *Megillat Antiochus, Megillat Haşmonaim, Megillat Hanuka sau Megilla Yevanit*[213].

În 25 Kislev, Iuda Macabeul a dus jertfă curată și a aprins, din nou, focul pe altar și în lumânările sfeșnicului. Bucuria înnoirii Templului a fost sărbătorită timp de opt zile în mijlocul jertfelor și cântecelor.

Potrivit lui Iosif Flaviu, această prăznuire, Hanuka, e numită „Sărbătoare a luminilor", amintind tocmai de această reaprindere a focului sacru. Expresia în ebraică *Hag ha-Urim*, unde „ur" sau „or" semnifică „lumină", pune în valoare această temă ce se face simbol al creației și cunoașterii[214].

Talmudul precizează că obiceiul aprinderii candelelor are drept scop amintirea publică a minunii. Iosif Flaviu crede că luminile erau simboluri ale libertății obținute de evrei prin Iuda Macabeul[215].

---

sale preluate din prima carte a Macabeilor. Cu toate acestea, unii dintre rabini precum Saadia Gaon, cel care a tradus-o, Nissim ben Jacob și alții au avut o înaltă apreciere față de ea. Un pasaj ce aparține acestei scrieri este încă folosit pentru a determina data celei de-a doua clădiri a Templului, pe baza cronologiei evreiești.

213 SHAFRIR, „Hanuka și Sulul Antiohus."

214 Kaufmann KOHLER, „Hanukkah," accesat 1 Februarie 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7233-hanukkah.

215 Abrahan COHEN, *Talmudul* (București: Hasefer, 2000), 118.

Sursele talmudice atribuie originea acestui festival al luminilor unui miracolul ce ar fi avut loc la purificarea Templului. Tradiția susține că Iuda a găsit la Templu un mic vas cu ulei consacrat, nepângărit de păgâni. Preoții au intrat în Templu și au folosit uleiul care a ajuns, în chip minunat, timp de opt zile până când s-a putut pregăti un nou ulei pentru lămpile sfeșnicului sfânt. O întâmplare asemănătoare, la fel de minunată, se găsește în 2Mac 1,18-25 unde se vorbește despre reaprinderea focului pe altar de către Neemia. Întorși din robia babilonică, evreii nu au mai găsit focul ascuns de străbunii lor, ci doar „apă mocirloasă". Cu această apă s-a stropit jertfelnicul, iar „când a strălucit soarele, care mai înainte era în nori, s-a aprins foc mare, încât toți s-au minunat" (2Mac. 1, 22). Evenimentul a avut loc tot într-o zi de 25 Kislev, lucru care este posibil să-l fi determinat pe Iuda Macabeul la reaprinderea focului sacru, tot în această zi[216].

Sigur că Iuda s-a raportat și la cele întâplate cu trei ani în urmă, când, tot în 25 Kislev, Antioh Epifanes a săvârșit suprema sminteală, *urâciunea pustiirii*, o jertfă pentru Zeus Olimpianul pe altarul Templului [217].

---

[216] Kohler, „Hanukkah."

[217] Tradiţia iudaică a păstrat ziua de 25 Chislev ca fiind ziua în care s-a dat porunca Templul prin Moise.

În viziunea cercetătorilor, ziua de 25 Kislev a fost, probabil, o zi sacră și pentru păgâni. Aceştia sărbătoreau solstițiul de iarnă, sărbătoare care, pentru evrei, primeşte alte conotații[218]. În timpul sărbătorii, ce dura tot opt zile ca în momentul instituirii ei, 25 Kislev – 3 Tevet, credincioșii purtau ramuri verzi, în semn de bucurie. La Templu se cântau imne și se aduceau arderi de tot, sacrificii de mulțumire și de lauda. Sărbătoarea nu era legată de un anumit loc al cultului mozaic, cum erau Paștile, Cincizecimea sau Sărbătoarea Corturilor, ci se putea ține oriunde.

Rânduiala rabinică vorbește de aprinderea lămpii Ḥanukia, asemănătoare cu Menora, dar având opt brațe și un suport suplimentar pentru a noua lumânare. Singurul obiect al cărui scop nu era iluminarea casei din interior, ci iluminarea casei în afară, ca un act de mărturie, de aducere aminte. În consecință, lumânările se așezau lângă ușa care duce spre stradă; când o casă avea uși pe mai multe laturi, lumânările erau așezate în fața fiecărei uși. Numai atunci când exista pericolul de persecuție, cum a fost cazul în Persia, sub conducerea celor care se închinau la foc, lămpile erau așezate în interior[219].

---

[218] KOHLER, „Hanukkah."
[219] KOHLER, „Hanukkah."

Lampa se aprinde odată cu lăsarea nopții, cu excepția zilei de Sabath, când luminițele de Hanuka se aprind înaintea celor de Sabath, cu circa jumătate de ceas, înainte de asfințit. Luminile trebuie să ardă cel puțin 30 de minute și să fie amplasate într-un loc foarte vizibil. Ele pot continua să ardă în noapte, oricât de târziu.

Obiceiul (Beit Hillel) este de a aprinde o singură lumină în prima seară, două în a doua seara, trei în a treia seara, etc. de la stânga la dreapta, până când, în a opta seară, toate luminițele sunt aprinse. După o altă tradiție (Beit Șamai), luminile se aprind în ordine descrescătoare. O lumânare ajutătoare, numită „șameș", se folosește pentru aprinderea celorlalte opt[220].

În fiecare noapte când se aprinde Hanukia sunt rostite două sau trei binecuvântări tradiționale. În comunitățile iudaice, după cele două sau trei binecuvântări se cântă „Hanerot Halalu", un cântec specific ce face o anamneză a evenimentelor istorice: „Noi aprindem aceste lumini pentru a comemora faptele mântuitoare, miracolele și minunile pe care le-ai făcut pentru strămoșii noștri, în acele vremuri, în acele timpuri, prin preoții Tăi sfințiți. De-a lungul celor opt zile de Hanuka, aceste lumini sunt sacre, iar noi nu ne permitem să le folosim, ci doar să le privim, pentru a-Ți

[220] Kohler, „Hanukkah."

mulțumi și a lăuda marele Tău Nume pentru minunile Tale și pentru izbăvirea noastră"221.

Cercurile fariseilor au trecut în uitare realizările istorice din care s-a născut sărbătoarea. În rânduiala cultică din Sinagogă se amintește, totuși, despre epoca Macabeilor: „În zilele lui Matatias, fiul marelui preot Iohanan, și fiii lui, când împărăția nelegiuită a Greciei (Siria) s-a ridicat împotriva poporului Tău Israel, ca să-i facă să uite Legea Ta și să-i îndepărteze de la rânduieli dorite de Tine, atunci ai înmulțit mila Ta pentru ei în vremea strâmtorării lor, și ai făcut judecată, ai răzbunat pe cei răi și ai eliberat pe cei puternici în mâinile celor slabi, pe cei mulți în mâinile celor puțini, pe cei necurați în mâinile celor curați, pe cei răi în mâinile celor neprihăniți și pe cei nerușinați, în mâinile celor care iubesc Legea Ta... Copiii tăi au intrat în casa Ta, au curățit templul Tău, au aprins lumina în curțile Tale cele sfinte și au așezat aceste opt zile de Ḥanuka pentru a mulțumi și a lăuda Numele Tău cel Sfânt"[222].

Sărbătoarea Ḥanuka este menționată în Ioan 10,22 ca *sărbătoarea înnoirii*. Sfântul Evanghelist Ioan amintește de acest praznic la care a participat și Mântuitorul: „Era

---

[221] Avraham FRIED, „Haneirot Halalu," accesat 1 Februarie 2019, https://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/219069/jewish/Haneirot-Halalu.htm.

[222] KOHLER, „Hanukkah."

atunci la Ierusalim sărbătoarea înnoirii templului și era iarnă. Iar Iisus umbla prin templu, în pridvorul lui Solomon" (In 10,22-23). S-a lansat ipoteza, că momentul despre care vorbește evanghelistul Ioan ar fi sărbătoarea Consacrării templului lui Irod, care se celebra cu mare pompă în ziua aniversării acestui rege. Dar cea mai mare parte a exegeților văd în acest moment comemorarea unui eveniment național, înnoirea templului sub Iuda Macabeul.

În epoca modernă, sărbătoarea Hanuka e tot mai prezentă în societate[223]. Acest lucru se întâmplă pentru a suplini Crăciunul pentru copiii evrei, crescuți într-un mediu creștin. Pe de altă parte, imaginea Macabeilor a fost folosită pentru a promova identitatea națională. Organizații politice, organizații medicale, echipe sportive au primit numele de „Macabi". Olimpiada evreiască, care se numește „Macabiya", a început în 1932 și se ține o dată la patru ani. Sunt evenimente de sport popular ca „maratonul torței", care au devenit un fel de simboluri ale sărbătorii Hanuka[224].

Demersul de restaurare morală demarat de Iuda Macabeul continuă și pe câmpul de luptă. Este notabil faptul

[223] Au fost scriitori, precum poetul național Bialik, care au propus ca sărbătoarea Purim să fie înlocuită cu Hanuka. Argumentarea acestei idei urmărea ca aceasta din urmă, Hanuka, să rămână în locul sărbătorii Purim ca un simbol al luptei pentru independență.
[224] Shafrir, „Hanuka și Sulul Antiohus."

că, în pragul luptelor cu armatele seleucide, el își însoțește soldații cu moment de rugăciune. El înțelege că, lipsit de ajutorul divinității, oastea lui nu poate avea sorți de izbândă. Mai mult decât atât, demersul său vizează și sufletele celor căzuți pe front și de aceea el propune o jertfă pentru păcatele lor.

Mozaismul este o credință a vieții. Pentru un evreu, moartea în sine reprezintă un rău. Moartea timpurie era socotită o mare nenorocire, iar longevitatea era dovada binecuvântării divine. De altfel, evreii obișnuiau să își ureze viață până la o sută douăzeci de ani. În paralel cu această perspectivă, în iudaism se regăsește și un element puternic de acceptare a morții. Potrivit Midrașului (Fc 9,5), atunci când Dumnezeu afirmă că „lumea este foarte bună", afirmația se referă la moarte. Dumnezeu a creat moartea ca pe o parte pozitivă și necesară a universului.

Cu toate că textele Vechiului Testament nu sunt totdeauna clare în aceasta privință, ele oferă, totuși, suficiente dovezi despre grija pe care poporul ales a avut-o pentru morții săi, prin pomenirea cu respect a numelor lor, prin rugăciunile și jertfele aduse pentru ei în diferite împrejurări.

Rugăciunea pentru cei morți găsește în cartea 2 Macabei, unul dintre cele mai puternice argumente. Textul afirmă următoarele: „Şi strângând bani după numărul bărbaților

care erau cu el, două mii de drahme de argint a trimis în Ierusalim, să se aducă jertfă pentru păcat. Foarte bun şi cuvios lucru pentru socotința învierii morților! Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei care mai înainte au căzut, deşert şi de râs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți. Şi a văzut că celor care cu bună cucernicie au adormit, foarte bun dar le este pus"(2Mac 12, 43-45).

Contextul în care autorul cărții lansează aceste cuvinte despre rugăciunea pentru cei morți este unul interesant. Capitolul 12 prezintă o parte din victoriile pe care Iuda Macabeul și oștirea lui le-au repurtat împotriva generalilor lui Antioh Epifanes. Partea a doua a capitolului îl prezintă pe Iuda, după sărbătoarea Cincizecimii petrecută în Ierusalim, față în față cu Gorgias, „mai marele Edomului" (v.32)[225].

Autorul nu uită să-l prezite pe Iuda Macabeul în rugăciune, invocând ajutorul divin[226]. „Iuda a chemat pe

[225] Traducerea românească atribuie oştirii lui Gorgias trei mii de pedeştri şi patru sute de călăreţi. S-ar părea că Gorgias se află, de data aceasta, în fruntea unei oştiri nu foarte numeroase, dacă ne gândim că Iuda, s-a îndreptat spre Galaad în fruntea a opt mii de oameni (1Mac 5,20). În originalul grecesc, însă, versetul 33, este ambiguu. Nici unul din textile vechi păstrate nu sunt foarte explicite în a preciza dacă acest număr aparţine oştirii lui Gorgias sau oştirii lui Iuda. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 446.

[226] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 447.

Domnul să-i fie ajutor și Căpetenie în luptă. Începând în graiul părinților și cu cântări strigând și glas înălțând, fără de veste a năvălit asupra oștirilor lui Gorgias și le-a înfrânt" (2Mac 12,36-37). J. Golstein vede în acest verset o precizare a faptului că, Iuda și soldații săi vorbeau în mod obișnuit o altă limbă decât „graiul părinților", vorbeau așadar aramaica[227]. În aceeași direcție, autorul amintește respectarea strictă a Sabathului de către Iuda și purificarea ritualică la care se supune în această zi.

Lucrurile se precipită însă în ziua următoare, când „au venit cei care erau cu Iuda, precum a fost rânduit ca să ridice trupurile celor omorâți și să le așeze cu rudeniile, în părinteștile morminte. Și a aflat sub hainele fiecăruia din cei morți lucruri închinate idolilor Iamniei, de la care îi oprea legea pe Iudei, și tuturor vădit lucru a fost că pentru atare pricină au căzut aceștia" (2Mac 12,39-40). Autorul îi acuză, așadar pe cei căzuți de posedarea de obiecte idolatre. În ochii celor pioși, textul primește valențe providențiale. Cei neprihăniți, cei curați de întinăciune, au supraviețuit și doar păcătoșii, cei căzuți în lăcomie, au pierit. Unii au văzut în acest eveniment o împlinire a cuvintelor profetice

[227] Aceeași precizare o regăsim și mai târziu: „făcându-se strigare și vălmășag, au binecuvântat pe Cel Puternic în graiul părinților" (2 Mac. 15,29).

„fiecare va muri pentru fărădelegea sa; cine va mânca aguridă, aceluia i se vor strepezi dinții" (Ier 31,30).

Versetul 9 amintește de asediul cetății Iamnia, sursa obiectelor idolatre găsite asupra soldaților morți. E posibil ca aceștia să fi jefuit orașul la plecare, ascunzând sub tunici aur și ornamente de argint, adesea dedicate zeilor păgâni.

Tora interzicea evreilor să posede asemenea obiecte „Idolii dumnezeilor lor să-i ardeți cu foc; să nu dorești a lua argintul sau aurul de pe ei, ca să nu-ți fie aceasta cursă, că urâciune sunt aceștia înaintea Domnului Dumnezeului tău, şi urâciunea idolească să n-o duci în casa ta, ca să nu cazi sub blestem, ca ea. Fereşte-te de aceasta şi să-ți fie scârbă de ea, că este blestemată" (Deut 7,25-26). Soldații nu rezistă acestei ispitiri și încalcă porunca[228].

Goldstein vede în gestul soldaților mai degrabă un gest de lăcomie, un păcat suficient de grav, fără a mai aduce

[228] Isidore Levy, face o sugestie interesantă. În insulele Delos și Herakles, s-au desoperit inscripții grecești ce amintesc despre „zeii care dețin Iamnia". Heracles este folosit frecvent ca echivalent grecesc al denumirii zeului canaanit Baal. Horon și Heracles apar în surse antice ca zeități protectoare. Iamnia se afla pe teritoriu deținut de orașul filistian Ekron, unde Baal (numit „Ba'al-zebub" în Biblia ebraică) a fost venerat ca o divinitate protectoare (4 Regi 1, 2-16). În consecință, obiectele deținute de soldați trebuie văzute ca amulete menite să aducă asupra purtătorului puterea protectoare a zeităților din Iamnia. Dacă regele Ohozia a murit pedepsit pentru căutarea puterii curative a lui „Ba'al-zebub", la fel soldații evrei au pierit pentru că purtau amulete păgâne. Isidore Levy, *Recherches esseniennes et pythagoriciennes* (Paris: Minard, 1965), 65.

în discuție credința în puterea zeilor falși. Argumentul său este că nici un evreu credincios nu s-ar fi rugat pentru iertarea cuiva căzut în idolatria. Nici regele Ohozia nu primește astfel de rugăciuni, ci este condamnat la moarte (4Rg 1,17). Iar păcatul lăcomiei lui Acan, care și-a oprit din lucrurile rânduite spre nimicire, a fost, de asemenea, pedepsit cu moartea (Ios 7)[229].

Prin urmare, Goldstein vede în greșeala soldaților păcatul lăcomiei și de aceea ei au nevoie de jertfă „pentru păcatul ce s-a făcut, ca de tot să se șteargă" (2Mac 12,42). Este important de precizat că, fărădelegea săvârșită de o parte dintre soldați primea un aspect colectiv. Asemeni cazului lui Acan, exista posibilitatea ca păcatul individual al morților să atingă întreaga comunitate și astfel întreaga oștire să aibă de suferit (Ios 7,11-12). Textul face trimiteri la Levitic 4, unde era adus un vițel, un țap, o capră sau o oaie, fără meteahnă, ca jertfă pentru păcat.

Ulterior, legea rabinică prevedea o colectă special (Κατ ʻανδρα λογιαν – o colectă de la fiecare om) din partea comunității din care să plătească vițelul adus ca jertfă pentru păcatul comunității (To.Sheqalim 2.6; TB Menahot 52a), un procedeu ce seamănă izbitor cu acțiuea demarată de Iuda. Două mii de drahme de argint, suma pe care

[229] Goldstein, *II Maccabees*, 449.

oștirea o trimite la Templu a reprezentat, cu siguranță, mai mult decît era necesar pentru un vițel. Conform legii rabinice de mai târziu, surplusul de banii vor fi tratați ca o donație pentru Templu. Posibil ca această rânduială să fi existat și în epoca Macabeilor.

Autorul împărtășește credința că jertfa de păcat a fost adusă pentru a asigura expierea celor morți. Ulterior, perspectiva rabinică s-a dezvoltat într-o altă direcție. Rabinii susțineau că sacrificiile nu asigură expierea pentru cei morți. Moartea în sine e socotită ca fiind cea mai importantă ispășire a păcatelor omenești[230]. Maimonide, prezentând diferite moduri de ispășire, apreciază că, păcatul profanării numelui lui Dumnezeu poate fi ispășit pe deplin doar odată cu moartea[231].

Cert este că autorul 2 Macabei credea cu tărie în înviere. În înțelegerea lui Goldstein, el își justifică această credință prin atitudinea lui Iuda Macabeu, un membru al unei familii de notorietate, care nu împărtășea neapărat această credință. Dacă autorul ar fi avut o proba directă, precisă a acceptării de către Iuda a doctrinei, cu siguranță ar fi citat-o.

Autorul 2 Macabei nu face altceva decât să contureze,

[230] GOLDSTEIN, *II Maccabees,* 449.

[231] Viviane PRAGER, coord., *Dicţionar enciclopedic de iudaism* (Bucureşti, Hasefer, 2000), 716.

într-o manieră curajoasă, aspecte mai vechi ce țin de credința în învierea morților și implicit în valoarea rugăciunii și a jertfelor pentru cei adormiți.

Astfel, îl vedem pe regele David și pe poporul care era cu el, că *„au plâns și s-au tânguit, și au postit până seara după Saul și după Ionatan, după poporul Domnului și după casa lui Israel, care căzuse de sabie"* (2Rg 1,12).

Profetul Ieremia poruncește ca, pentru cei ce l-au părăsit pe Dumnezeu, să nu se frângă pâine de jale, ca mângâiere pentru cei morți: *„Să nu intri în casa celor ce jelesc și să nu te duci să plângi și să jelești cu ei. Și vor muri cei mari și cei mici în pământul acesta, și nu vor fi îngropați…Nu se va frânge pentru ei pâine de jale ca mângâiere pentru cel mort; și nu li se va da cupa mângâierii ca să bea după tatăl lor și după mama lor"* (Ier 16,5-7). În text se vorbește despre frângerea pâinii de jale și despre cupa mângâierii, care arată faptul că și la evrei era obiceiul de a se aduce jertfă de pomenire pentru cei morți. Vorbind despre încetarea practicilor legate de înmormântarea celor decedați, profetul nu anunță desființarea lor, ci, așa cum reiese din context, precizează păcatele grave pe care le făcuseră unii evrei, pentru care, Dumnezeu îi pedepsește prin neîngropare, prin lipsa de jale și nefrângerea de pâine pentru ei.

Recunoscând folosul rugăciunii pentru cei morți, Tobit îl îndeamnă pe fiul său: „*Fii darnic cu pâinea și cu vinul la mormântul celor drepți!*" (Tob 4,17). De existența vieții de dincolo de mormânt, precum și de necesitatea de a veni în ajutorul celor morți, era pe deplin convins și Isus fiul lui Sirah, care dă sfaturi de a se face milostenie nu numai pentru cei vii, ci și pentru cei răposați: „*Dărnicia ta să atingă pe toți cei în viață și chiar morților fă-le parte de dărnicia ta*" (Sir. 7, 35). Aceste două texte arată faptul că milostenia pentru cei morți era o practică întâlnită în rândul evreilor, fiind plasată în rândul faptelor bune.

Proorocul Baruh se roagă lui Dumnezeu pentru sufletele celor adormiți, din neamul său, spunând: „*Doamne atotțiitorule, Dumnezeul lui Israel, auzi rugăciunea celor ce au murit ai lui Israel, și a fiilor celor care au păcătuit înaintea Ta, care n-au ascultat glasul Tău, Dumnezeul lor, și s-au lipit de noi rele. Nu-ți aduce aminte de nedreptățile părinților noștri, ci adu-ți aminte de mâna Ta și de numele Tău în vremea aceasta*" (Bar 3,4-5).

Toate aceste texte arată faptul că, în Vechiul Testament, exista această dorință de a-i însoți pe cei morți cu rugăciunea, cu jertfa și cu faptele de milostenie. Întreg ritualul ce însoțește moartea unei persoane trădează această grijă firească de a oferi celui decedat respectul cuvenit.

Dupa înmormântare, iudaismul cere respectarea unei perioade de doliu. Prima perioada se numeste Shiva sau șapte, semnificând cele șapte zile de dupa înmormântare. În aceasta perioadă, persoanele care țin doliul rămân acasă sau în casa decedatului, (cu exceptia Shabbatului când merg la Sinagoga), respectând anumite semne de doliu. Nu se bărbieresc și nu se tund, nu ascultă muzică, nu poartă îmbrăcăminte de piele, nu poartă haine proaspăt spălate, nu fac baie de plăcere, stau pe scaune joase și sunt vizitați de prieteni care le oferă condoleanțe. În mod tradițional, aceștia adresează, înainte de plecare, cuvintele: „Atotprezentul să te mângâie, împreună cu toți aceia care jelesc pentru Sion și Ierusalem"[232].

După Shiva, se respectă timp de treizeci de zile o perioadă de doliu mai puțin strictă, și pentru părinți, doliul se continuă tot restul anului într-o variantă mai relaxată. Importantă pentru analiza noastră este obligația fiului (sau a fiicei, dacă nu există un fiu) să recite Kadish-ul, la sinagogă, cu un minyan (un cvorum de 10 bărbați), în fiecare zi, la toate cele trei servicii timp de unsprezece luni[233]. Bossuet

---

[232] Prager, *Dicţionar enciclopedic de iudaism,* 717.

[233] Motivul pentru care citirea Kadish-ului durează unsprezece luni este acela că, după tradiţie, un suflet nu va fi niciodată trimis în iad pentru mai mult de un an. De aceea se opreşte după acest interval, pentru a nu da impresia că sufletul individului pentru care se ţine doliu va fi în iad pentru un an întreg.

face apel la practica iudaică a Kadish-ului pentru a argumenta rugăciunea creștină pentru morți[234].

Kadish-ul este un imn de laudă adus lui Dumnezeu și prezent în serviciile religioase iudaice. Tema centrală a *kadish-lui* este mărirea și sfințirea numelui lui Dumnezeu. În cadrul serviciilor religioase, diferite versiuni ale kadish-ului au rolul de a separa anumite momente ale ritualului.

S-au scris cărți întregi despre rostul acestei rugăciuni. Recitarea ei de către copiii decedatului este văzută ca o dovadă a faptului că părinții și-au făcut bine datoria și au asigurat păstrarea tradiției iudaice, transmițând-o copiilor lor[235].

O întâmplare din viața lui Rabi Akiva susține citirea acestei rugăciuni de laudă ce însoțește moartea unui evreu. Odata, Rabi Akiva mergea prin pădure și a dat peste un om acoperit de funingine, care alerga cu o povara foarte mare de lemne în spate. Rabi Akiva a încercat să-l oprească, dar omul a răspuns că nu are timp să se oprească și că trebuie să-și continue munca. Aceeași scena s-a repetat și a doua zi când rabinul a reușit să-l convingă pe om să se oprească și să îi explice. Și omul i-a spus: „Eu nu sunt viu. În timpul

[234] Mircea Mihăeş, *Un an din viaţa lui Leon W*. (Bucureşti: Polirom, 2009), 75.

[235] Cyrus Adler, „Kaddish," accesat 12 Martie 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9110-kaddish.

vieții am fost colector de impozite pentru rege. Eram corupt, i-am asuprit pe săraci, păstrând banii pentru mine. Pedeapsa mea a fost să tai lemne în fiecare zi și să le duc celor care mă asupresc, care apoi mă ard cu acele lemne. Acum lasă-mă, te rog, să plec, pentru că altfel asupritorii mei vor fi foarte supărați". „Vă rog, domnule, as putea sa va ajut cumva?" a întrebat rabi Akiva „E imposibil". „Vă rog, domnule, poate pot sa va ajut", a insistat rabinul. „La moartea mea, soția mea era însărcinată cu un fiu. Singurul mod de a scapa de suferința mea ar fi dacă fiul meu spune Kadish-ul pentru mine și dacă conduce serviciul religios în ziua Bar-Mitzvei, ziua când împlinește 13 ani, când își asumă obligația de a respecta poruncile Torei. Dar la nașterea sa, comunitatea a refuzat să-i dea o educație evreiască pentru că era fiul meu, iar cea de-a treisprezecea aniversare a lui se apropie cu repeziciune. Nu are cum să mai învețe la timp". Rabi Akiva și-a asumat să-l pregătească pe acel copil pentru Bar-Mitzvah. În ziua când a împlinit 13 ani a spus Kadish-ul și a condus serviciul religios, eliberându-și astfel tatăl de pedeapsă[236].

Termenul „kadish" este folosit pentru a desemna, în mod specific, „kadish-ul persoanei îndoliate", parte componentă

---

[236] „Legile doliului," accesat 12 Martie 2019, http://www.jen.ro/ciclul_de_viata_files_10.html.

a ritualului de doliu în toate serviciile religioase iudaice, a ritualurilor de înmormântare și memoriale, precum și la unsprezece luni după moartea unei rude apropiate. Atunci când este menționat că „s-a rostit kadish-ul" aceasta se referă fără echivoc la ritualurile de doliu. Persoanele îndoliate rostesc kadish-ul pentru a arăta că, în ciuda pierderii suferite, continuă să-i aducă slavă lui Dumnezeu[237].

Shira Schoenberg observă că „prima menționare a persoanelor îndoliate rostind kadish-ul la sfârșitul serviciului religios apare într-o scriere din secolul al XIII-lea a lui Isaac ben Moses din Viena, *Or Zarua* („Lumina ce răsare"). Kadish-ul de la sfârșitul serviciului religios pentru înmormântare este numit *Kaddish Yatom* sau kadish-ul persoanei îndoliate (literal „kadișul orfanului"[238]

Kadish-ul nu conține nici un cuvânt despre moarte. Doar atunci când e vorba de înmormântare, se introduce un text ce vorbește despre învierea morților.

Prin urmare, demersul pe care Iuda Macabeul îl face cu privire la cei morți, jertfa pentru păcatele lor, este o manifestare de credință ce se încadrează în granițele de înțelegere vechi-testametare. El face un gest firesc, dorind purificarea de păcat a celor căzuți, un gest ce exprimă credința în în-

[237] Adler, „Kaddish."

[238] Rabbi Hayim Halevy, „To Pray as a Jew," accesat 14 Martie 2019, https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-mourners-kaddish.

viere. Atitudinea sa va fi conturată, mai târziu, în practica iudaismului, care a făcut din grija pentru cei morți un lucru de căpetenie.

4.REZISTENȚA PRIN MARTIRIU

4.1. Martiriul bătrânului Eleazar. Exegeză la 2Mac 6,18-31

Martiriul în epoca veterotestamentară e un fenomen care merită o analiză serioasă. E curios faptul că Biblia ebraică nu ne prezintă momente explicite de martiriu. Cu toate acestea, vorbind despre credință, Sfântul Apostol Pavel face o anamneză a înaintașilor, printre care și a martirilor vechiului Legământ. El amintește despre cum „Unii au fost chinuiți, neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere; alții au suferit batjocură și bici, ba chiar lanțuri și închisoare; au fost uciși cu pietre, au fost puși la cazne, au fost tăiați cu fierăstrăul, au murit uciși cu sabia, au pribegit în piei de oaie și în piei de capră, lipsiți, strâmtorați, rău primiți. Ei, de care lumea nu era vrednică, au rătăcit în pustii, și în munți, și în peșteri, și în crăpăturile pământului" (Evr 11,35-38). În persecuțiile suferinte de unii din profeții Legii vechi, se poate înțelege un element precursor al ideologiei martiriului. În epoca celui de-al doilea Templu, cărțile apocrife iudaice

văd în moartea profeților adevărate martirii, precum în cazul lui Isaia.

Semnificativ în acest sens este exemplul celor trei tineri despre care vorbește Cartea profeției lui Daniel, în capitolul 3. Aici se prezintă aruncarea celor trei, Șadrac, Meșac și Abed-Nego, în cuptorul de foc. Aceștia, respectând Tora, au refuzat idolatria, au refuzat să se închine chipului pe care îl ridicase regele Nabucodonosor. Doar că, în chip minunat, o prezență proniatoare „cu chipul ca fața unuia dintre fiii zeilor" i-a păzit pe aceștia nevătămați de focul mistuitor.

În aceeași scriere găsim un alt moment care poate fi asociat ideii de martiriu. Capitolul 6 ne prezintă aruncarea lui Daniel în groapa cu lei, ca o pedeapsă pentru rugăciunea zilnică pe care o săvârșea. Porunca vicleană presupunea divinizarea regelui Darius, lucru pe care Daniel nu l-a acceptat. La fel ca și în cazul celor trei tineri, Dumnezeu a trimis pe îngerul Său și a răsplătit fidelitatea lui Daniel, astupând gurile leilor.

Intervenția divină, izbăvitoare în cele două momente critice, face ca acestea să nu se încadreze pe deplin în definiția martiriului. Dan 11,33-35 oferă, totuși, o aluzie la martiriul de mai târziu din epoca elenistică: „Cei mai înțelepți vor învăța pe cei mulți, dar ei vor cădea un timp de sabie și foc, de temniță și pustiire. Și în vremea căderii lor, vor primi puțin ajutor și mulți se vor uni cu ei, dar din fățărnicie. Și

printre înțelepți, mulți vor cădea ca să se lămurească, să se curățească și să se albească până la sfârșitul vremii, că mai este încă până la vremea rânduită".

Puterea lăuntrică a celor care au ales moartea martirică a impresionat întotdeauna. Capacitatea deosebită de a lupta pentru un ideal, credința fermă ce se opune cu vehemență oricărui compromis au fost înțelese ca virtuți demne de apreciat. În introducere la Cartea 4 Macabei, autorul amintește că el propune în fragmentul ce urmează o problemă filosofică, supremația rațiunii asupra pasiunilor trupești. Argumentarea pe care o folosește este aparte și de interes pentru tema abordată aici. Autorul își construiește cu iscusință discursul, care atinge punctul culmimant în precizarea „Aș putea să va dovedesc cu multe și diferite exemple că rațiunea stăpânește asupra pasiunilor, dar cea mai puternică dovadă mi se pare a fi curajul celor care au murit pentru virtute, Eleazar și cei șapte frați și mama lor. Aceștia toți, disprețuind suferințele până la moarte, au demonstrat că rațiunea domină pasiunile. Așadar, privind la virtuțile lor, îmi stă la îndemână să-i laud pe acești bărbați care în această zi au murit împreună cu mama lor pentru desăvârșire, dar, privind la cinstirea dobândită de ei, i-aș ferici". Această capacitate de a alege o „moarte nobilă", de a disprețui suferințele fizice și, în cazul mamei, legătura afectivă dintre părinți și copii,

nu este prezentă în învățătura stoică. De aceea, în Cartea 4 Macabei exemplul lor este ivocat pentru a arăta superioritatea iudaismului asupra stoicismului sau a culturii crecești în general[239].

În același duh, Iuda își îndemna soldații „bărbătește să se nevoiască până la moarte pentru legi, pentru templul Domnului, pentru cetate, pentru patrie și pentru datină" (2Mac 13,14). Razis, care alege să se sinucidă pentru a nu cădea în mâinile soldaților lui Nicanor, este prezentat ca unul care a făcut o alegere nobilă (2Mac 14,37-46).

Pentru perioada macabeiană, o definiție a martiriului poate fi cea oferită de J. W. van Henten[240]. În viziunea lui, „textul martiric ne spune despre un anumit tip de moarte violentă, moartea prin tortură. Un text martiric vorbește depre cum o anumită persoană, aflată într-o situație extrem de ostilă, prefără o moarte violentă, decât să accepte a fi în conformitate cu un decret sau o cerere a autorității străine,

---

239 BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 109.

240 J. W. van Henten este profesor de religie la Universitatea din Amsterdam și profesor de Vechiul și Noul Testament la Universitatea din Stellenbosch (Africa de Sud). A studiat istoria și teologia la Universitatea Leiden, fiind specializat pe iudaismul din cea de-a doua perioadă a Templului și pe Noul Testament. Doctoratul său (Leiden 1986) se referă la martiriul și la construirea identității evreiești în 2 și 4 Macabei.

păgâne"[241]. Prin urmare, moartea martirică apare cauzată de refuzul, sub orice formă, a unui compromis religios.

Martiriul se deosebește de moartea eroică de pe câmpul de luptă, chiar dacă ea acoperă o formă de tip kamikaze, precum în cazul lui Eleazar, fratele lui Iuda, care s-a dat morții sigure când a intrat sub elefant, înjunghiindu-l (1Mac 6,43-46).

Profesorul Tessa Rajak, specialistă pe istoria socială și culturală a evreilor în perioadele elenistice și romane și pe creștinismul timpuriu, precizează cu privire la intenția primei cărți a Macabeilor: „1 Macabei, glorifică în scris dinastia hașmoneană, urmărind în detaliu persecuția lui Antioh al IV-lea, accentele cărții fiind pe aspectele politice și militare, marginalizând intinerariul martiriului, care este amintit cu respect, dar nu exploatat"[242].

Cartea a doua a Macabeilor procedează invers. Ea pierde din vedere toată acțiunea de eliberare a lui Matatia și mută accentul pe ideologia martiriului, pe valoarea lui teologică. Iuda este prezentat mai degrabă ca un pustnic, preocupat în chip deosebit de purificările ritualice, respectând regulile kosher până la a mânca ierburi împreună cu cei ce-l însoțeau (2 Mac. 5,27). Această precizare se încadrează în planul

---

241 Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 101.

242 T. Rajak, „Dying for the Law, The Martyr s Portrait in Jewish-Greek Literature," în *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction* (Leyde: Brill, 2001), 103.

general al cărții, care subliniază respectarea rânduielilor alimentare care deveniseră o adevărată piatră de încercare a fidelității față de iudaism. Astfel, cei care în 1Mac 1,62-63 sunt doar amintiți pentru fidelitatea lor în a respecta regulile alimentare, aici, în 2 Macabei, atitudinea lor este profund valorificată, martirajul lor fiind ilustrat în detaliu.[243]

La finalul capitolului 5, Iuda Macabeul este prezentat în armonie cu martirii a căror moarte va fi prezentată în capitolele 6 și 7. Fidelitatea față de Lege și grija de a nu se întina prin consumul de animale necurate sunt aspecte morale care îi unesc. În continuare, în capitolul 8, legătura dintre Iuda Macabeul și martiri este realizată prin rugăciune: „Și s-au rugat Domnului ca să caute spre poporul cel mai necăjit decât toți și să Se milostivească și să Se îndure de templul Domnului cel pângărit de oameni păgâni. Și să-i fie milă de cetatea cea stricată de tot și care întocmai cu pământul va să se facă și să audă sângele celor uciși, care pururea strigă către El. Și să-Și aducă aminte de nelegiuita pierdere a pruncilor celor fără de păcate și de hulele cele grăite asupra neamului Lui și să urască răutatea"(2Mac 8,2-4)[244].

Așadar, autorul cărții 2 Macabei, în partea a doua a capitolului 6, ne introduce în atmosfera martirajului,

[243] BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 106.
[244] BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*,106.

prezentând fermitatea în credință a bătrânului Eleazar, cel care era silit să mănânce carne de porc. Sfântul Grigorie de Nazianz apreciază în chip deosebit valoarea martiriului acestuia, zicând: „Precum Ștefan, după Hristos, așa este înainte de Hristos, Eleazar" (2Mac 6,18), menționat în carte ca prima jertfă. El a fost un preot în vârstă, încărunțit în ani și în cunoaștere. Mai întâi, a oferit jertfe și rugăciuni pentru popor, apoi s-a jertfit el însuși ca jertfă cea mai deplină lui Dumnezeu pentru a curăți întreg poporul. A fost un model demn de luptă. Atât cuvântarea, cât și tăcerea sa, au fost un îndemn"[245].

După cum am văzut, situația era una dramatică în sânul iudaismului. Dacă 1Mac 1,65-66, amintește martiriul doar în treacăt, autorul 2 Macabei acordă o deosebită atenție morții mucenicești. Relatarea devine tot mai încordată, iar textul prezintă în detaliu moartea martirică a bătrânului Eleazar. Acesta este prezentat ca fiind un reper de moralitate pentru comunitatea sa, un venerabil bătrân care respectă cu strictețe prescripțiile Torei. Pentru Goldstein, viața lungă a lui Eleazar este înțeleasă ca fiind un semn al purtării de grijă divine și ca o recompensa pentru fidelitatea sa.

[245] Sf. Grigorie de Nazianz, „Cuvântarea 15. În cinstea Macabeilor," 92.

Este firesc ca Eleazar, *cărturar de frunte* al poporului (2Mac 6,18) să fi locuit în Iudeea, foarte probabil în Ierusalim. De aici putem deduce că inclusiv martirizarea sa s-a petrecut în Ierusalim. Autorul nu oferă nici o indicație în acest sens, nu face nici o precizare care să prezinte o schimbare a locației.

Provocarea ce se deschide în fața lui Eleazar este cea a încălcării legilor Kosher. Cu mult dramatism, autorul prezintă cum cel însărcinat cu împlinirea poruncii regale, „căscându-i gura, îl silea să mănânce carne de porc". Plini de batjocură și indecență, chinuitorii nu se rușinau în fața celor 90 de ani ai bătrânului, așa cum nu se vor rușina nici în fața statorniciei sale. Căci „scuipând carnea din gura lui și apropiindu-se de moarte, așa cum se cuvine a se apropia cei care îndrăznesc a se apăra de cele ce nu se cuvine să le mănânce, oricare ar fi dragostea vieții" (2Mac. 6,20). În textul grecesc verbul „a scuipat" nu are un obiect la care face referire, dar faptul că Eleazar se opune hrănirii forțate și folosirea prefixului „proptysas" sugerează că este corectă traducerea folosită și de Biblia sinodală -„*scuipând carnea din gura lui*", subliniind o atitudine de repulsie nu față de asupritori, ci față de carnea care se face obiect de întinare pentru conștiința bătrânului.

Textul precizează, totodată, și prezența unora care arătau bunăvoință față de el și îi propuneau să-și aducă singur carne

pe care o putea consuma (v.21). Scopul era de a induce în eroare pe cei prezenți. J. Goldstein socotește că acești binevoitori erau cunoscuți ai bătrânului Eleazar, colaboratori evrei sau antiohieni, veniți în Ierusalim și însărcinați de stăpânitori cu impunerea decretelor regale. În acest sens, relatând martiriul lui Eleazar, 4 Macabei, amintește că acesta era o personalitate de seamă, fiind cunoscut de către persecutori. „După ce au fost prinși mai mulți, cel dintâi din ceată care a fost adus în fața lui a fost un anume Eleazar, de neam preoțesc, cunoscător al Legii și înaintat în vârstă; le era cunoscut multora din jurul tiranului datorită vârstei" (4Mac. 5,4). Desigur că bătrânul Eleazar, înțelept, vede implicațiile smintitoare ale unui astfel de gest și refuză: „Că nu se cuvine vârstei noastre a fățărnici, ca mulți din cei tineri să socotească cum că Eleazar cel de nouăzeci de ani a trecut la obiceiurile celor de alt neam. Și din pricina prefăcătoriei mele, pentru această puțină și scurtă vreme, ei să se amăgească prin mine și urâciune și ocară bătrâneților să-mi agonisesc" (2Mac 6,24-24).

Eleazar „a pășit către chinuri" (2Mac 6,28) dorind ca moartea sa să fie „pildă vitejească" în respectarea „cinstitelor și sfintelor Legi". Eroismul lui Eleazar sporește prin faptul că el alege să meargă în mod voluntar spre instrumentul de tortură. Textul ridică aici o discuție pentru că surse diferite

ale fragmentului folosesc termeni diferiți. Astfel pentru atitudinea lui Eleazar apare folosit fie „el a mers” (elthen), fie „el a fost târât” (heilketo). Autorul 4 Macabei folosește al doilea termen și precizează că „După ce Eleazar a răspuns astfel cu elocvență la îndemnurile tiranului, lăncierii din preajmă l-au târât cu furie către instrumentele de tortură” (4Mac 6,1). Dicolo de diferențele de text, atitudinea bătrânului în fața morții este copleșitoare[246].

Atât evreii, cât și grecii aveau obiceiul de a înregistra ultimele cuvinte ale unui martir. Eleazar se sfârșește, dând glas credinței sale în pronia divină. „Și când era să moară de bătăi, suspinând, a zis: „Domnului, Celui care are sfânta știință, arătat este că putând eu să scap de moarte, grele dureri rabd cu trupul, bătut fiind; iar cu sufletul bucuros pentru frica Lui pătimesc toate acestea” (2Mac 6, 30).

---

[246] Nu avem foarte multe detalii despre tortura în sine prin care Eleazar şi-a găsit sfârşitul. Textul vorbeşte despre cum cei ce-l persecutau s-au umplut de răutate: „cei ce-l aduceau au schimbat inima lor cea bună, pe care cu puţin înainte o arătaseră către dânsul, în inimă răuvoitoare pentru cuvintele pe care mai înainte le-a grăit, care, precum socoteau ei, erau nebunie” (2Mac 6,29). Moartea lui Eleazar e provocată de chinuri, de bătăile administrate prin folosirea unui instrument pe care îl aminteşte 4 Macabei. „Tamburul de biciuire” – „tympanon” poate însemna „băţ”, „baston” sau „bâtă”, precum și „tobă” Aici se pare că este un obiect fix pe care Eleazar a fost legat și poate întins, iar apoi bătut până la moarte. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 286.

Pentru J. Goldstein, martiriul lui Eleazar nu este unul cu funcții pedagogice exhaustive. Funcția educativă a suferințelor prezentate nu este valorificată. Pentru autorul mai sus pomenit Eleazar este un pietist care nu acceptă să încalce Tora și, spre deosebire de Hașmonei, nu se răzvrătește împotriva regelui. El înfruntă cu mult curaj moartea și oferă doar cele mai simple indicii despre credința în înviere sau nemurire. Autorul este mulțumit să-l prezinte doar ca un exemplu de statornicie[247]. Trebuie amintit că această statornicie a lui Eleazar este ancorată profund în fidelitatea față de Lege.

Încălcarea legilor kosher nu era o simplă încălcare a unor dispoziții alimentare ce ar fi putut fi interpretate subiectiv. Încălcarea acelora avea conotații mult mai adânci ce implica o legătură subtilă cu idolatria. Decretele lui Antioh au cerut evreilor să aducă jertfe zeităților păgâne, să sacrifice animale necurate și apoi să mănânce carnea sacrificiilor (1Mac 1,50): „Să zidească jertfelnice și capiști și casă de idoli și să aducă jertfă cărnuri de porc și vite necurate"[248]. Pentru un evreu,

---

[247] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 283.

[248] 4 Macabei 5,2 surprinde, de asemenea, această legătură „a poruncit lăncierilor să-l aducă pe fiecare evreu în parte şi să-l silească să guste carne de porc şi carne jertfită idolilor". Termenul folosit aici, μιαροφαγήσαι, folosit de 9 ori în 4 Macabei, uşurează interpretarea deoarece are sensul de „să se pângărească mâncând".

încălcarea legilor împotriva idolatriei erau mult mai grave decât simpla mâncare a cărnii de porc. De aceea, atât Eleazar cât și martirii capitolului 7, nu acceptă nici un compromis. Ei sunt dispuși să renunțe la viața lor, decât să se supună poruncilor regale, care contraveneau Torei.

În iudaismul de mai târziu, abordarea legilor kosher a suferit o oarecare interpretare. Spre exemplu, în timpul persecuțiilor lui Hadrian (132-138), rabinii, care încercau să stăvilească elanul spre martiriu, învățau că martiriul trebuie evitat. Ei propuneau ca un evreu să accepte moartea prin martiriu doar pentru a evita încălcarea poruncilor ce privesc uciderea, incestul și idolatria. (TP Sanhedrin 3: 5, p. 21b; TB Sanhedrin 74a). Desigur, toleranța în interpretare nu compromitea monoteismul. Bineînțeles, interpretarea nu era una unitară. Mai târziu, rabinul Yohanan afirma că un evreu are datoria de a se feri de orice încălcare a poruncilor. El preciza că e mai importantă împlinirea poruncilor decât însăși viața.

J. Goldstein consideră că autorul cărții 2 Macabei, care era cu siguranță un grec bine educat, vede în Eleazar o imagine a lui Socrate. Ambii eroi erau în vârstă și, prin urmare, nu puneau preț pe anii pe care îi mai aveau de trăit (v. 18, 23-25, 27; Apologia 38c). Prin urmare, frica de moarte nu putea fi pentru ei convingătoare (v. 22-29, Plato Apologia

28b-d). Ambii resping alternativele „mai ușoare” (v. 21-28, Apologia 36b-38b, Criton). Ambii preferă moartea, rămânând consecvenți principiilor lor (versus 23; Crito 54b-d). Ambii susțin că, deși ar putea scăpa de pedeapsa umană, nu se poate scăpa de pedeapsa divină pentru răul săvârșit (vs. 26; Apologia 39a-b), amândoi având încredere în judecata supranaturală (v. 26, 30; Apologia 41a). Prin discursurile lor, prin atitudine și curaj, atât Eleazar cât și Socrate atrag oprobiul judecătorilor lor și totodată, condamnarea la moarte (vers. 29, Apologia 38c). Prin aceasta, ei rămân exemple remarcabile pentru posteritate.[249]

Secțiunea 6,18-31 și întreg capitolul 7 constituie cele mai timpurii exemple care au supraviețuit în istorie cu istorisiri elaborate despre cei care suferă martiriul[250]. Aceste fragmente pot fi socotite ca fiind sursa directă a tiparelor care apoi au

[249] Goldstein, *II Maccabees*, 285.
[250] Goldstein socotește ca cele două martirii au fost inițial separate. El argumentează prin câteva neconcordanțe. În versetul 31, se spune că Eleazar a murit ca un exemplu eroic pentru tineri. Curios este însă faptul că, în discursurile lor, tinerii martiri din cap. 7 nu se referă niciodată la el. Mai mult, povestirile prezintă convingeri religioase contrastante. Povestea mamei și a fiilor este plină de indicii despre împlinirea profețiilor, în timp ce în martiriul lui Eleazar nu există nimic în acest sens. În capitolul 7, Antioh IV este prezent și acționează ca răspuns la sfidarea martirilor. La moartea lui Eleazar este absent. Evidente sunt în capitolul 7 credința în înviere și încrederea în puterea răscumpărătoare a martiriului. Nu există nici o mărturisire a acestor credințe în relatarea capitolului 6. Goldstein, *II Maccabees*, 283.

predominat în literatura evreiască și creștină. Aici, precum și în întreaga teologie a martiriului, se regăsește statornicia în ascultare față de Yahweh și acceptarea cu multă putere lăuntrică a teribilelor suferințe. Se regăsesc apoi dialogul dintre martir și persecutorii lui, descrierea vie a chinurilor, dar și credința de neclintit în fața morții. Nu lipsește grija de a înregistra atât mânia cât și admirația păgânilor. Involuntar, martirul devine un exemplu de credință ce trebuie urmat de restul credincioșilor.

Absentă din prezentarea martiriului lui Eleazar, dar prezentă în capitolul 7, la moartea celor șapte frați, este ideea ce valorifică puterea răscumpărătoare a martiriului. Prin suferința lui, martirul câștigă mila lui Dumnezeu pentru conaționalii săi și pentru propriul suflet[251]. Ideea este prezentă, de asemenea, în spațiul evreiesc în 4Mac 6, 28-29, dar asumată în chip deosebit în tradiția creștină[252].

În paralel cu martiriul bătrânului Eleazar, 1 Macabei aduce în atenție o altă atitudine, cea a bătrânului Matatia. Dacă Eleazar este modelul înțeleptului care asumă moartea mucenicească pentru a fi pildă de fidelitate celor mai tineri,

---

[251] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 282.

[252] Autorul cărţii 4Macabei a citit cu siguranţă 2Mac 6,18-7,42. Diferenţele în redarea celor două momete de martiraj pot fi înţelese prin citarea din memorie a fragmetelor originare sau prin maniera mai filosofică pe care autorul o foloseşte în redarea realităţii.

Matatia adoptă o altă poziție. În prezența oficialilor regelui, el renunță la principiul ascultării și se ridică cu zel și cu furie împotriva asupritorilor. El refuză să tolereze încălcarea Torei și ucide un evreu care se pregătea să accepte compromisul, dând morții totodată și pe unul dintre trimișii regelui. Apoi, el adună în jurul lui mișcarea de rezistență armată a asupritorilor. „Și s-a aprins de râvna legii, precum a făcut Finees lui Zimri, feciorul lui Salu. Și a strigat tare Matatia în cetate, zicând: „Tot cel care are râvna legii și se ține de legământ să vină după mine" (1Mac 2,27-28).

Fapta lui Matatia a fost îndrăzneață și a stabilit un nou precedent. Martiriul lui Eleazar era curajos, dar se baza pe principii vechi, iar în timpul persecuției nu a fost unic. Cu toate acestea nu zelul lui Matatia, ci sângele martirilor au atras mila lui Dumnezeu asupra poporului și au adus victoria pentru evrei[253].

4.2. Martirajul celor 7 frați. Exegeză la 2 Macabei 7

Moartea bătrânului Eleazar, analizată în capitolul precedent, reprezintă doar un moment de pregătire pentru prezentarea evenimentelor din capitolul următor, unde

253 GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 285.

masacrarea celor șapte frați înaintea mamei lor, marchează apogeul întregii scrieri.

În viziunea teologului Barsotti Divo, martiriul acestora are valoare de simbol. Acest număr, 7, pe care îl subliniază scriitorul, are valențe deosebite. Numărul șapte înseamnă plenitudine. Frații sunt șapte, pentru că ei trebuie să reprezinte totalitatea evreilor rămași fideli. Și mama ține locul sinagogii, a națiunii evreiești care le-a dat viață. În aceeași perspectivă Dumnezeu, care este Tatăl, este ascuns, prezent, dar invizibil. Femeia, națiunea sau sinagoga își susține fiii, însoțindu-i în moarte și dându-le curaj[254].

Cei șapte frați sunt anonimi[255]. Cartea 2 Macabei nu oferă nici numele mamei, unele povestiri rabinice o numesc, însă, Miriam bat Tanhum. Alte povestiri evreiești o amintesc sub numele de Shamone sau Maryam. Asocierea evidentă cu 1 Regi 2,5, a făcut ca într-o ediție spaniolă a lucrării Josippon ea să apară cu numele de Ana. Datorită influenței pe care această lucrare a avută în mediul ebraic, arab și iudeo-persan, mama martir a fost recunoscută mai ales sub numele de Ana[256]. În scrierile vechi grecești ea este identificată cu Solomoni; în

[254] Divo, *Le second Livre des Maccabees*, 105.
[255] În *Proloagele*, (vol. II la luna august) sunt date numele lor: Avim, Antonie, Gurie, Eleazar, Evsevona, Ahim și Marcel (Bacău: Bunavestire, 1999), 942.
[256] Cohen, „Hannah and her Seven Sons," 325.

tradiția siriacă i se spune Marta[257]. În schimb, versiunea latină a cărții 4 Macabei o numește Salomona, iar o scriere apocrifă, atribuită apostolului Toma, explică titlul cărților Macabeilor prin numele mamei celor șapte frați care s-ar fi numit Maccabaea. Sigur că părinții Bisericii îi numesc pe cei șapte frați Macabei, deoarece martiriul lor este amintit în aceste scrieri ce cuprind istoria eroilor Macabei[258].

Martirizarea lor are loc la începutul persecuției pe care a declanșat-o Antioh Epifanes, aproximativ prin 167-166 î Hr. Asemeni bătrânului Eleazar, acestora li s-a cerut să-și dovedească ascultarea față de rege, prin consumul de carne de porc.

Martiriul lor este unul care vorbește de fidelitatea față de Lege, față de Dumnezeu. Proba acestei fidelități o reprezintă testul alimentar: a manca sau nu carne interzisă de Lege, a rămâne prin aceasta fidel sau a se lepăda de credința străbunilor.

Autorul pune în gura fiecăruia dintre ei un discurs care trădează conștiința și luciditatea cu care ei pășesc spre moarte, fermitatea fraților fiind exemplară. Deși în textul biblic cuvintele sunt adresate regelui, este greu de presupus că

---

257 COHICK, *Illuminating Ancient Ways of Life*, 141.

258 Francisca BĂLTĂCEANU, „2 Macabei," în *Septuaginta*, vol. 3, ed. Cristian Bădiliță et al. (Bucureşti: Polirom, 2005), 629.

totul s-a derulat în fața regelui. Este adevărat că istoricii zic că Antioh iubea să asiste la procese. Barsotti Divo susține că trebuie recunoscută improbabilitatea unei altercații atât de lungi între frați și rege. Cuvintele au putut să fie schimbate între frați și călăi sau judecătorii care au dat sentința[259]. Dacă se acceptă această variantă, alegerea autorului de a-l așeza pe regele Antioh al IV-lea de față la martiraj are rolul de a dramatiza momentul și totodată, de a-i da solemnitate.

Primul dintre ei trasează deja calea: ,,mai bucuroși suntem a muri, decât a călca legile părintești" (2Mac 7,2) iar ultimul revenind cu aceeași precizie: ,,Iar eu, precum și frații mei, și trupul și sufletul mi-l dau pentru legile părintești" (2Mac 7, 37). Găsim în aceste cuvinte, ca de altfel și în spusele celorlalți frați, o extraordinară putere și libertate interioară. Înțelegem de aici faptul că, în actul mărturisirii martirice, puterea libertății de mărturisire nu ține doar de natura persoanei, ci această putere vine mai ales din harul dumnezeiesc, adică ,,din ceva mai mare ca el"[260]. Sfântul Ioan Gură de Aur, invocând acest moment scripturistic, subliniază dimensiunea nefirească a acestei lupte: ,,Această luptă nu este supusă simțurilor, de aceea, să nu asemeni pe luptători după cele

---

[259] DIVO, *Le second Livre des Maccabees*, 104.

[260] Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Bucureşti: Bonifaciu, 1998), 146.

din afară ale lor, ci socotește tăria sufletului lor și gândește la tăria credinței lor, ca să înveți că cel ce se luptă cu păcatul și cu duhurile cele rele, nu are trebuință de un trup tare sau o vârstă înfloritoare, că nici tinerețea cea mai fragedă și nici vârsta cea mai înaintată nu-l poate împiedica dacă el are un suflet nobil și tare”[261]. Martirul, indiferent de vârstă sau condiție socială, se face prin jertfă asemenea lui Dumnezeu. Prin alegerea cu demnitate a morții, în cel care face acest lucru se împlinește cuvântul Domnului Hristos: ,,Nimeni nu-l ia (sufletul/ viața) de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși ca să-l iau” (In 10,18).

Sfântul Grigorie de Nazianz surprinde acestă putere lăuntrică a fraților în fața morții: ,,era minunat cum se invidiau pentru moarte. Doreau chinurile ca pe o comoară. Au mers spre primejdie din iubire pentru educatorul lor, Legea. Spaima lor față de chinurile martirice, gata să fie aplicate, nu a fost atât de mare ca dorința lor după cele care amenințau. Ei se temeau că tiranul ar putea să înceteze pedeapsa și câțiva dintre ei ar putea să rămână neîncoronați, despărțiți de frații lor împotriva voinței lor și să poarte o biruință nefericită, lipsită de suferință”[262].

---

[261] Sf. Ioan Gură de Aur, ,,Cuvântare la 1 august,” 191.
[262] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 15*, 92.

Mutând atenția asupra mamei, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește de un întreit foc care îi mistuia sufletul: focul pe care l-a aprins tiranul, focul pe care l-a aprins dragostea de mamă și focul pe care l-a aprins Duhul Sfânt. Dânsul face un exercițiu de înțelegere a felului în care ea, mama celor șapte martiri, poate să fie martoră la un astfel de moment, ba mai mult decât atât să-și încurajeze fiii la moarte și zice: ,,Glasul sângelui se luptă cu harul; și biruința a fost a harului. Credința a biruit glasul sângelui, focul a biruit focul, focul cel duhovnicesc pe cel firesc și pe cel aprins de cruzimea tiranului"[263]. În exegezele lor, părinții atrag atenția asupra felului în care această mamă nu doar că a născut șapte băieți după rânduiala firii, dar prin felul în care îi crește în respectul Legii, prin felul în care le-a conturat conștiința și nădejdea, dar mai ales prin puterea lăuntrică de a-i încuraja în moarte, ea îi naște pentru cer; numărul nașterilor se face număr al durerilor pentru veșnicie[264]. Sfântul Grigorie o apreciază și o laudă: ,,un suflet tare în trup feminin! Un spirit de jertfă minunat și un curaj de erou! Dacă am voie să spun, mai mare era jertfa ei decât cea a lui Avraam, căci Avraam a jertfit liber numai un fiu, care era înainte de toate singurul născut și

[263] Sf. Ioan Gură de Aur, ,,Omilia a II-a la Sfinţii Macabei," în *Predici la sărbători împărăteşt*i (Bucureşti: IBMO, 2002), 421.
[264] Daniel, „Martiriul într-o dimensiune pan-istorică,"35.

făgăduit spre care arăta și făgăduința, care – mai mult decât atât – este început și rădăcină nu numai al poporului, ci ca atare și jertfă. Mama fiilor Macabei însă și-a dăruit toți fiii lui Dumnezeu"[265].

E imperativ necesar a observa nădejdea martirilor în fața morții, dar și profunda perspectivă a veșniciei. Fiecare dintre ei adaugă o nouă idee, o nouă credință care conturează o viziune tot mai limpede a destinului uman după moarte.

Cu pielea capului jupuită, cu mâinile și picioarele tăiate, cel de-al doilea martir îl înfruntă pe rege: ,,Tu dar, nelegiuitule, ne scoți pe noi dintr-această viață, însă Împăratul lumii, pe noi cei care murim pentru legile Lui, iarăși ne va învia cu înviere de viață veșnică" (v.9). Al patrulea de asemenea, în chinuri fiind amintește: ,,Bine este a muta nădejdile cele de la oameni și a aștepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El, iar ție nu-ți va fi înviere spre viață"(v.14). Barsotti Divo ridică o întrebare: oare un om jupuit de pielea de pe cap mai poate pronunța discursul pe care autorul îl pune în gura unuia dintre martiri? În viziunea sa, aproape sigur discursurile sunt ale scriitorului, el revelând prin toate aceste cuvinte spiritul în care tinerii au mers la moarte[266].

---

265 Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 15*,93.
266 Divo, *Le second Livre des Maccabees*, 106.

Prezentarea martiriului ultimului băiat este plină de dramatism. Mama este chemată de Antioh și îndemnată să-și sfătuiască mezinul să se lepede de Lege, spre a-și salva viața. Ea însă, apelând la felul minunat și tainic în care Dumnezeu oferă viața, la atotputernicia Lui creatoare, la ziua milostivirii Sale, încurajează pe tânăr să primească mucenicia[267]. Și el îl înfruntă pe rege cu credința că frații lui ,,au ajuns la făgăduința vieții celei veșnice a lui Dumnezeu"(v.36).

Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază această credință a mamei în veșnicie: ,,ea nu caută la acest pământ, ci la viața de dincolo, și se temea numai ca nu cumva tiranul să înceteze chinuirea înainte de moartea tuturor și să despartă ceata copiilor și unii să rămână neîncununați…ea nu se uita la sângele fiilor săi care curgea, ci la cununile dreptății destinate lor; ea nu privea la coastele cele sfâșiate, ci la locuințele cerești cele pregătite fiilor ei, ea nu se uita la călăii ce stau împrejur, ci la îngerii care încurajau pe fiii ei și așa a uitat durerile inimii de mama și a biruit slăbiciunea firii omenești și a vârstei[268]". În final, eliberată de grija copiilor ei, își primește și ea cununa muceniciei, pășind cu aceeași nădejde spre moarte.

---

[267] Aici,în versetul 28, în cuvântul cu care mama îşi încurajează ultimul băiat, găsim exprimarea care aduce în discuţie ,,creaţio ex nihilo", problemă pe care o vom analiza în capitolul următor.
[268] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântare la 1 august*, 192.

Anticipând era eshatologică, Cartea 2 Macabei prezintă confruntarea dintre bine și rău. Răul se luptă cu armele sale, puterea veacului, stăpânirea lumească, slăbiciunea omenească. Binele se prezintă în luptă cu martirii. Paradoxal, victoria binelui se realizează exact în moarte, la fel cum biruința Mântuitorului Hristos se realizează în cruce și înviere. Orgoliului regelui, reprezentantul răului, i se opune umilința celor șapte băieți anonimi. Marele preot Onias domină evenimentele prin prezența sa secretă. Un bătrân venerabil devine protomartirul iudaismului, iar victoria lui Dumnezeu are deplina realizare în martiriul celor șapte tineri și a unei femei[269]. Dumnezeu este prezent în cei smeriți și în aceștia își descoperă măreția.

A existat ipoteza că aceste cutremurătoare momente din istoria evreilor s-au petrecut în Ierusalim, în prezența lui Antioh, în timpul transformării Templului în sanctuar închinat lui Zeus. Însă este greu de presupus că Antioh ar fi fost prezent în Ierusalim în timpul punerii în practică a decretului de elenizare. S-a lansat, apoi, ideea că faptele s-ar fi consumat în Antiohia. În sprijinul acestei idei vine un manuscris arab în care este pomenit un castel pe care locuitorii, după convertirea la creștinism, l-au transformat într-o biserică cu hramul Sfintei Asmunit, mama celor șapte

[269] Divo, *Le second Livre des Maccabees*,105.

frați[270]. Într-o criptă s-au descoperit mai multe morminte, al lui Esra (probabil Eleazar), al lui Asmunit și al celor șapte fii ai ei, pe care regele Agapit (Antioh) i-a ucis pentru credința lor.[271] O scriere iudaică mai târzie a lui Nissim ben Iacob din Kairuan (sec. 9-10 d.H.) afirmă că pe mormântul tinerilor din cartierul evreiesc din Antiohia s-ar fi zidit prima sinagogă după exil[272], o teorie destul de șubredă dacă ne gândim la interdicția iudaică de a se zidi un locaș de rugăciune pe morminte sau în apropierea lor. Ținând cont de faptul că decretul de elenizare a vizat și pe evreii din diaspora, posibilitatea ca evenimentele să se fi petrecut în Antiohia este una plauzibilă.

Faptul că, după acest martiriu cursul lucrurilor se schimbă, dă de gândit. Imediat cartea vorbește despre campania lui Iuda împotriva lui Nicanor, urmând moartea regelui și purificarea Templului. Iudaismul în deplinătatea sa, se hrănește spiritual din acest martiraj, se întărește, prinde putere și recapătă ajutor divin. Dacă am amintit la începutul acestui capitol faptul că martiriul este o probă a fidelității, se poate spune că este și prețul pe care iudaismul îl plătește pentru a obține, printr-un sacrificiu expiator, mântuirea

270 Daniel, „Martiriul într-o dimensiune pan-istorică," 37.
271 Bălțăceanu, *2 Macabei*, 629.
272 Oancea, *Istorie şi Teologie*, 17.

și iertarea[273]. Aceasta reiese din cuvintele tinerilor care sunt conștienți de starea de păcat în care se află poporul „Nu te înșela în zadar, că noi pentru noi înșine pătimim acestea, de vreme ce am păcătuit împotriva Dumnezeului nostru și pentru aceasta s-au făcut aceste lucruri vrednice de mirare"(2Mac 7,18).

Martirul recunoaște și condamnă pe tiran, dar el afirmă, totodată, că persecuția este o pedeapsă pentru păcatele lui Israel. Antioh Epifanes, în înverșunarea lui, nu este decât instrumentul lui Dumnezeu pentru purificarea lui Israel[274]. În acest sens, martiriul celor șapte frați poate fi văzut ca fiind tip al jertfei hristice.

Scriptura nu ne informează asupra felului în care a murit mama lor. Prezentarea se încheie succint: „Și mai pe urmă, după fii, s-a săvârșit și mama". Perspectivele asupra sfârșitului ei diferă. Cartea 4 Macabei precizează că, văzându-și fiii martirizați, ea s-ar fi aruncat în foc, urmându-și copiii în moarte. Midrashul propune o altă variantă și afirmă că mama celor șapte martiri și-a pierdut luciditatea și s-a aruncat în gol de pe un acoperiș. Cu privire la acest subiect Josippon, o scriere medievală iudaică, ce are un caracter istoric amintește că ea, mama celor șapte frați, profund marcată de cele

---

[273] DIVO, *Le second Livre des Maccabees*, 108.
[274] DIVO, *Le second Livre des Maccabees*, 114.

întâmplate sub ochii ei, a căzut peste trupurile copiilor ei și a murit[275]. Cu siguranță moartea ei a fost una la fel de vrednică precum a fiilor ei. Din felul în care i-a îndemnat pe aceștia în a primii martiriu putem aprecia tăria ei de caracter, profunda ei credință și dragostea de Lege. În 4 Mac 15,30 mama este apreciată pentru noblețea de care a dat dovadă în fața morții: „O, mamă a neamului, răzbunătoare a Legii, apărătoare a evlaviei, tu care ai învins în bătălia care se dădea în măruntaiele tale! Tu, mai nobilă decât bărbații prin tărie și mai bărbătească decât ei în răbdare!”[276].

Acest martiriu a zguduit conștiința câtorva generații. Trei sute de ani mai târziu, în timpul persecuției lui Hadrian, martiriul Macabeilor era cunoscut și apreciat cu valoare de simbol în literatura rabinică, fiind un exemplu de statornicie în credință, pentru cei care trăiau iminența martirizării[277].

4.3. Rolul expiator al martiriului

În luptele de eliberare de sub stăpânirea seleucidă și totodată, în lupta de apărare a Legii, martirii joacă un rol hotărâtor. Autolul Cărții 2 Macabei surprinde maniera

[275] COHEN, „Hannah and her Seven Sons,” 325.
[276] BĂDILIȚĂ, *Septuaginta*, vol 3, 665.
[277] COHEN, „Hannah and her Seven Sons,” 325.

în care, fără a folosi armele, aceștia se fac părtași, în chip spiritual, războiului sfânt pe care îl duce Iuda Macabeul. Pentru el, nu acțiunea armată a lui Matatia și a fiilor săi va avea rolul decisiv, ci moartea martirilor va juca rolul expiator sau împăciuitor înaintea lui Yahweh. Inclusiv victoriile eliberatoare ale lui Iuda sunt înțelese ca și consecințe ale jertfei acelora[278].

Chiar dacă delimitarea terminologică a expresiei „război sfânt" ne obligă să recunoaștem că acesta este mai prezent în luptele conduse de Iuda Macabeul decât în capitolele 6 și 7, W.H. Brownlee lărgește înțelesul ei și subliniază că martirii participă prin alegerea lor la o formă de război sfânt.

Pentru autorul Cărții 1 Macabei, mânia lui Dumnezeu a fost înlăturată prin acțiunea de purificare pe care Iuda Macabeul a înfăptuit-o asupra poporului, acțiune care a înlăturat necurăția din mijlocul poporului. Perspectiva este alta în 2 Macabei. Sângele martirilor, sângele tinerilor nevinovați este cel care purifică, și mijlocește izbânda viitoare a lui Iuda. Fără această jertfă pe care martirii o asumă, fără binecuvântarea atrasă asupra poporului prin sângele vărsat, autorul cărții 2 Macabei socotește că soarta iudaismului ar fi fost cu totul alta.[279]

---

[278] BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 107.
[279] BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 106.

Când Iuda cu apropiații săi se refugiaseră în sălbăticie (2Mac 5,27) situația era dramatică. Totul părea pierdut, nu mai există nici un remediu pentru situația creată de marele preot Iason și Menelau[280]. Intervine însă jertfa celor care suferă, având conștiința pe care o mărturisește fratele cel mai mic „eu, precum și frații mei, și trupul și sufletul mi-l dau pentru legile părintești, rugându-mă lui Dumnezeu, ca să nu întârzie a Se milostivi spre poporul acesta și pe tine, prin certări și prin bătăi să te facă să mărturisești cum că El singur este Dumnezeu. Iar în mine și în frații mei să se oprească mânia Atotputernicului, care pe dreptate s-a adus peste tot neamul nostru" (2Mac 7,37-38). Această conștiință martirică întâlnește recunoașterea lui Iuda pe care o surpride rugăciunea din începutul capitolului 8, 1-4. Aici, rugăciunea lui Iuda cere lui Yahweh „să audă sângele celor uciși, care pururea strigă către El și să-Și aducă aminte de nelegiuita pierdere a pruncilor celor fără de păcate". Iar următorul verset prezintă deja împlinirea rugăciunii: „Iuda Macabeul, având oștire adunată, nu-l puteau suferi neamurile și mânia

[280] James A. Kelhoffer, „The Maccabees at Prayer: Pro- and Anti-Hasmonean Tendencies in the Prayers of First and Second Maccabees," *în Early Christianity* e-issn 1868-8020, 2(1), (2011): 213, accesat 16 Mai 2018, http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:385550/FULLTEXT02.pdf.

Domnului s-a întors în milă. Și fără de veste venind, cetăți și sate ardea și locurile cele prielnice prinzându-le, pe mulți din vrăjmași biruindu-i îi punea pe fugă” (2Mac 8,5-6).

Prin urmare, imediat după martiriu, textul ne spune că „mânia lui Dumnezeu s-a schimbat în milă” și soarta războiului a fost alta. Autorul face din momentul martirajului o piatră de hotar.

Pentru autorul 2 Macabei, implicarea divinității în desfășurarea luptelor, în ajutorul trupelor evreiești este evidentă. Spre deosebire de autorul 1 Macabei, el subliniază însistent ajutorul divin, asistența divină, aparițiile cerești menite să încurajeze pe soldații evrei. Chiar dacă curajul lui Iuda și a soldaților săi este recunoscută, meritul lor pare a fi diminuat aici, pentru a pune în lumină dimensiunea supranaturală și miraculoasă a acestui război.

În ambele cărți, influența valorile grecești precum eroismul sau capacitatea de a muri o moarte nobilă sunt prezente. Am văzut însă că viziunea celor doi autori este diferită. Dacă în 1 Macabei, conducătorii Hașmonei sunt elogiați și moartea în luptă glorificată, în 2 Macabei eroismul este, așadar, mai mult apanajul martirilor[281]. Mult mai pregnantă este aici ideea de război sfânt, în care Dumnezeu salvează și aduce victoria. Prezența minunată a divinității s-a făcut simțită de-a

---

[281] BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 109.

lungul istoriei poporului ales. Este vie în memoria iudaică felul în care a intervenit divinitatea la cucerirea Canaanului. Rezonanța acestor evenimente se regăsește în capitolul 12 care prezintă o amplă acțiune ofensivă a oștirii lui Iuda. Aici victoriile sunt prezentate ca fiind obținute prin ajutorul „Celui Puternic", cucerirea cetății Caspin amintită în versetul 13, amintind de zidurile Ierihonului de odinioară în care, de asemenea, intervenția miraculousă a lui Dumnezeu a fost evidentă[282].

Evenimentele prezentate au avut parte, de-a lungul timpului, de exegeze diferite, de perspective diferite. Îndeosebi capitolele 6 și 7 au fost exploatate în numeroase direcții, în funcție de persoana care a demarat exercițiul exegetic. Foarte multe comentarii fac doar o simplă înregistrare a narațiunilor, fără a le oferi o analiză de substanță. James Moffat[283] precum și Adolf Kamphausen[284] în cercetările lor sunt exemple ale unor abordări deosebit de meticuloase din punct de vedere lingvistic. În acestea se fac aprofundări pertinente ale textului, se analizează diferite variații și codificări ale textelor, dar

[282] BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 107.
[283] James MOFFAT, „2Maccabees," în R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: University Press, 1913), 129.
[284] Adolf KAMPHAUSEN, *Die Hagiographen des alten übersetzt* (Leipsie: 1868), 132.

nu ridică întrebări despre repercursiunile spirituale, despre sensul teologic al evenimentelor.

Jonathan Goldstein în comentariul său acordă o atenție deoseosebită capitolelor 6 și 7, dar nu analizează ideea de curățire sau catharsis. Metafora de bază a sacrificiului și funcția sa lipsesc din cercetarea substanțială pe care dânsul o oferă cărții 2 Macabei. Ideea lipsește și din diferite introduceri ale unor cercetători recunoscuți care au scris despre cărțile apocrife. Spre exemplu, Erich S. Gruen atinge diferite teme, dar nu oferă o legătură între martiri și conceptul de sacrificiu[285]; David A. de Silva doar indică faptul că moartea martirilor ar fi putut avea un efect de ispășire, dar nu sugerează o schemă despre cum funcționează această ispășire[286]. George W.E. Nickelsburg lasează afirmația: „2 Macabei este exemplu unui text care sparge stereotipurile" și autorul dezvoltă ideea învierii, dar cu toate acestea nu spune nimic natura sacrificială a martirilor[287].

Un element de noutate în interpretarea martirajului din 2 Macabei îl introduc în comentariile lor Jan Willem

---

[285] Erich S. GRUEN, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1998), 275.

[286] David A. de SILVA, *Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha: 4Maccabees* (Sheffield Academic Press, 1998), 130.

[287] George W.E. NICKELSBURG, Jewish *Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Fortress Press, 2005),109.

van Henten și Daniel Schwartz care au sugerat că moartea martirilor ar trebui văzute ca sacrificii umane menite să mulțumească pe Dumnezeu. Această idee a regăsit susținerea a numeroși cercetători[288].

Prin urmare, Jan Willem van Henten (1997) a fost primul cercetător care a introdus ideea ispășirii prin moartea martirilor. Principalul argument pe care cercetătorul îl folosește pentru a-și argumenta teoria este prezența verbului grecesc καταλλάσσω – „a împăca" în textul „dacă, pentru cercetarea și învățătura noastră, Dumnezeu cel viu S-a mâniat puțin asupra noastră, iarăși cu robii Săi Se va împăca" (2Mac 7,33)[289].

Un deceniu mai târziu, Daniel R. Schwartz (2008), în comentariul său pe 2 Macabei, folosește aceeași abordare precum Van Henten. El subliniază în mod repetat, analizând capitolul 6, că moartea martirilor îl face pe Dumnezeu să se împace cu slujitorii săi[290]. Ambii cercetători, folosind diferite texte din Vechiul Testament, susțin cu fermitate că

[288] JORDAAN, *Ritual, rage and Revangein 2Maccabees 6 and 7*," în *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68(1), accesat 16 Mai 2018, http://dx.doi.org/10.4102/ hts.v68i1.1271.

[289] Jan Willem van HENTEN, *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (Brill,1997), 156.

[290] Daniel SCHWARTZ, *2 Maccabees* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 299.

ideea ispășirii, a sacrificiului, nu era străină în iudaism și că era la fel de prezentă și în cultura greacă.

Pierre J. Jordaan apreciază însă că cercetătorii mai sus amintiți au pierdut din vedere posibilitatea de a dezvolta o analiză a martirajelor din perspectivă rituală. El amintește că prezența sacrificiului, a ispășirii și a catharsis-ului permite o astfel de analiză[291].

Astfel, Pierre J. Jordaan înțelege momentele prezentate în 2 Macabei 6 și 7 ca făcând parte dintr-un ritual de curățire. El analizează mai întâi starea de criză, amenințarea ce exista la adresa comunității, o amenințare internă și una externă. Atât viața religioasă, cât și cea publică au fost contaminate. Găsim detaliată corupția și jafurile de la Templu ce trădează o religiozitate compromisă. Amenințările externe sunt la fel de numeroase și deosebit de periculoase: atacurile inamicului asupra locuitorilor Ierusalimului în Sabath, uciderea femeilor, zdrobirea copiilor circumscriși de pereți, obligativitatea consumului de carne de porc jertfită idolilor. În rezumat, atât la nivel intern, cât și la nivel extern, situația era întru totul dramatică.

Apoi, cercetătorul subliniază existența unui vocabularul cultic, în direcția sacrificiului. Potrivit Levitic 4, 28, o jertfă de ispășire trebuia să fie perfectă. În acest sens, 2

[291] JORDAAN, *Ritual, rage and Revange*, 2.

Macabei 6,18 îl descrie pe Eleazar ca fiind *cărturar de frunte și trecut cu vârsta și la față foarte frumos*. Se regăsește aici superlativul cu privire la bătrânul Eleazar. Mai mult, el se dovedește incoruptibil. Decizia lui de a muri pentru Lege este descrisă ca fiind o deciziei nobilă (2Mac 6,23). Este descris în continuare ca fiind un exemplu pentru tineri *ϋπόδειγμα* (2Mac 6,28). Toate aceste descrieri îl califică pe bătrânul Eleazar spre a fi un sacrificiu perfect. Același lucru se poate spune și despre mama și fiii ei. Sunt plini de credință, tineri cu sufletele curate, iar mama se dovedește o femeie plină de virtute. Și ei sunt dispuși să moară pentru Lege. Prin urmare, Eleazar și cei șapte frați împreună cu mama lor sunt socotiți ca fiind elemente potrivite în cadrul ritualului de jertfă, iar împăcarea – *καταλλάσσω* - este posibilă[292].

Pierre J. Jordaan socotește că aceștia vor fi desemnați ca elemente ale reconcilierii cu divinitatea, vor fi sacrificați în numele întregii comunități. Oferindu-și trupurile spre chinuri și acceptând moartea, aceștia fac cel mai înalt gest de sacrificiu. Prin starea de jertfă, prin chinurile îndurate și prin moarte, ei sunt scoși din rândul comunității și intră într-o altă stare de existență. Momentul introduce și ultima etapă a analizei, propunându-și a răspunde la întrebarea: ce efect a avut martiriul asupra comunității?

---

[292] JORDAAN, *Ritual, rage and Revange*, 4.

Răspunsul la aceasta întrebarea poate fi găsit în text. Moartea martirilor a avut efecte atât la nivelul exterior al problemelor, cât și la nivelul interior. Imediat după descrierea martiriului, în capitolul 8,1-3 Iuda Macabeul mobilizează o armată de șase mii de oameni, apoi se roagă lui Dumnezeu să se plece cu milostivire pentru a auzi „sângele celor uciși care pururea strigă către El" – „κάλη τῶν καταβοόντωντων πραις αουτὸν αθημάτων εϊσακοιών"[293].

Sângele martirilor e înțeles ca având un rol fundamental în derularea războiului, întrucât, imediat *„mânia Domnului s-a întors în milă*" (2Mac 8,5), iar armata lui Iuda, deși depășită numeric, reușește să dobândească victorii nesperate și să restabilească lucrurile în Israel. „Punându-și înaintea ochilor ocara cea fără de lege făcută de păgâni în locul cel sfânt"(2Mac 8,17) și pornind în luptă cu gândul la *ajutorul Domnului* (2Mac 8,23) ei transformă radical soarta poporului.

În limbaj ritualic, jertfa perfectă a martirilor a acționat ca un substitut al împăcării. Exemplul de fidelitate al martirilor restabilește lucrurile și în dimensiunea internă a religiosului. În 2 Macabei 10, citim că templul a fost curățat de Iuda Macabeul. Altarele străine au fost îndepărtate și, după rânduială, au fost aduse jertfe curate. Întrucât și această purificare a Templului a avut loc tot după momentul de

[293] Jordaan, *Ritual, rage and Revange*, 4.

martiriu prezentat, Pierre J. Jordaan susține că tinerii au acționat ca elemente purificatoare. Jertfa lor a contribuit în chip spiritual la înlăturarea elementelor necurate din mijlocul lor[294].

Jertfa martirilor se face nu doar cale a mântuirii personale, ci și element izbăvitor pentru întreg poporul. Moartea lor primește, așadar, o funcție expiatoare, contribuind la redobândirea milei și a ajutorului divin.

4.4. Receptarea rabinică a martirajului

În textele din literatura rabinică, Matatia și fiii săi sunt respectați ca fiind oameni evlavioși și vrednici eliberatori ai lui Israel, iar Eliazar și cei șapte frați au rămas repere de fidelitate pentru evreii care au continuat să trăiască epoci de persecuție. Așadar, relatarea martiriului din 2 Macabei nu a rămas fără ecou, regăsindu-se fie într-o formă rezumată, fie în una amplificată, în texte precum T. B. Gittin 57b, Lam. Rabbah I.16 (nr. 50), sau Pesiqta Rabbati 43. În primele două, martirajul este prezentat ca petrecându-se înaintea Cezarului, evenimentele fiind proiectate în epoca romană, făcându-se apel la Macabei, când zorii martiriului se iveau din nou. Probabil de aceea Pesiqta Rabbati 43 așeza evenimentele

[294] Jordaan, *Ritual, rage and Revange*, 5.

în „zilele persecuțiilor” ce puteau desemna urgiile anilor 66-70 sau epoca lui Traian sau poate chiar cea a lui Adrian[295].

Este sesizabil felul în care, în primele două scrieri, frecvența textelor biblice este una aparte. Spre deosebire de relatarea din 2 Macabei, unde martirii folosesc argumente de ordin rațional, aici, ei justifică refuzarea idolatriei prin invocarea direct a Torei și a fidelității față de ea[296].

O dezvoltare a ideii, prezentă deja în 4 Maccabei, este susținută de invocarea celor trei tineri din cuptorul cu foc, și a legăturii lui Isaac. La sfârșitul relatării din T. B. Gittin 57b, mama precizează ultimului fiu să îi transmită lui Avraam că dacă el și-a condus fiul la altar, ea i-a condus pe toți șapte. În Lam. Rabbah I.16 apare și completarea că, dacă pentru Avraam jertfirea fiului pe altar a fost doar o încercare, pentru ea a fost mai mult de atât, de vreme ce toți fiii ei au gustat moartea[297]. Într-o perspectivă similară, regele adresează cu viclenie o întrebare celui mai mic dintre frați, apelând la exemplul celor trei tineri Anania, Azaria și Misael. Prin intervenția divină, cei trei au ieșit nevătămați din cuptorul cu foc. Regele îl ispitește pe tânăr, subliniindu-i acestuia absența divinității în izbăvirea lor. Provocarea este

---

[295] Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 117.
[296] Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 117.
[297] Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 117.

una interesantă dacă ne gândim la felul în care, pe parcursul Vechiului Testament, întotdeauna Dumnezeu intervine în chip miraculos pentru izbăvirea aleșilor Săi. La fel ca și în 2 Macabei, tânărul pune suferința lor pe seama păcătoșeniei întregului popor. Dacă cei trei tineri au fost vrednici să fie salvați de intervenția lui Dumnezeu, această vrednicie s-a pierdut. Mai mult, Nabucodonosor s-a făcut vrednic de acest moment de revelație, izbăvitor, pe când Cezarul din Midraș, nu mai este nici el demn de o astfel de descoperire[298].

În iudaism, martirajul a ridicat mai multe probleme. Viața reprezintă darul suprem acordat de divinitate omului, unul din drepturile primare ce se regăsește la începutul tuturor legilor.

Abordarea juridică evreiască vorbește prioritar, despre obligațiile și datoriile omului. Înainte de a vorbi despre drepturile sale, ea impune făpturii umane, ca o obligație de căpetenie pe aceea de a-și proteja viața, de a-și prețui trupul. Obligația de a proteja viața depășește în iudaism toate celelate obligații. Cum se împacă această înțelegere cu acceptarea martiriului?

Desigur ca rabinii au analizat cu lux de detalii situațiile în care salvarea vieții personale poate să între în conflict cu respectarea Torei. Astfel, ei afirmă că, într-o situație extremă,

[298] Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 117.

de viață și de moarte, e îngăduită încălcarea prescripțiilor Legii, dacă acest lucru se petrece în privat. Dacă încălcarea Legii e cerută în public, în prezența a mai mult de zece oameni, acest lucru este interzis, chiar cu riscul morții[299]. E preferat martirajul oricărei mici încălcări a Legii.

Cu siguranță, rigiditatea în asumarea Legii, raportarea la prescripțiile ei și înțelegerea martirajului a cunoscut de-a lungul istoriei etape diferite. Spre exemplu, în timpul persecuției împăratului Hadrian, rabinii au fost puși în situația de a căuta noi interpretări petru a stăvili elanul martiric al zeloților.

Rabi Ishmael, era la un moment dat de părere că se pot adora chiar idolii, pentru a-ți salva viața, deși recunoștea că martiriul ar trebui să fie preferat unei jertfiri publice idolatre. Se poate presupune că, în aceeași perioadă a avut loc adunarea rabinilor în Lida, în casa unui anume Nitzah, adunare ce a stabilit că „toate poruncile Bibliei pot fi încălcate dacă viața este în pericol, cu excepția celor ce vizează idolatria, adulterul și uciderea"(Sanh 74a, Ier., San.Hi.6, Ier., Ș.a., 1, comp., Pesi., R. Friedmann, p. 55a). Tot atunci, rabinii au stabilit că studiul Torei este mai important decât practica ei, întrucât, la un moment dat, studiul va conduce la practică

[299] Solomon SCHECHTER, Julius H. GREENSTONE, „Restriction of Martyrdom," în *Jewish Encyclopaedia*, 354.

(Cant, R. 31, Sifre, Deut 41). De aici și concluzia rabinilor de atunci ce susținea că e mai potrivit a suferi martiriul, decât a renunța la studiul și învățarea Torei[300].

Desigur că sinuciderea era blamată aspru de învățătura iudaică. Creat pentru viață, omul trebuia să respecte viața cu desăvârșire. Chiar și în fața morții iminente, prin năvălirea unor persecutori, evreul nu avea voie să se sinucidă, nici să-și omoare familia pentru a-i feri de pângărire. El trebuie să aștepte până la venirea persecutorului și să se supună morții („Be'er ha-Golah" către Yoreh De'ah, 157, 1, capătând „Bedeḳ ha-Bayit")[301].

Interesant este faptul că evreul nu avea voie să se dezică de credința sa, nu avea voie să afirme că este de alt neam. Dar, cu toate acestea, se pare că avea voie să își inducă în eroare persecutorii. Într-un astfel de caz, iudeului îi este permis să pună hainele „sha'atnez"[302] sau să-și radă barba și să se îmbrace

[300] Schechter şi Greenstone, „Restriction of Martyrdom," 353.
[301] Schechter şi Greenstone, „Restriction of Martyrdom," 354.
[302] Sha'atnez reprezintă o îmbrăcăminte din fire de lână și in, interzisă evreilor prin Levitic 19,19 și Deuteronom 22,11. Au existat numeroase încercări de a oferi o explicație rațională acestui aspect. Maimonides afirma că purtarea de îmbrăcăminte mixtă a fost interzisă, deoarece preoții păgâni purtau astfel de articole de îmbrăcăminte. Naḥmanides a sugerat că omul care amesteca diverse lucruri se face vinovat ca unul ce vrea să îmbunătățească cele create de Dumnezeu. S.R. Hirsch a văzut în această poruncă o reamintire a omului că trebuie să-și păzească scopul și locul în lume, așa cum specia trebuie să păstreze locul și rânduiala în

într-o femeie sau invers pentru a înșela persecutorii. Deși este interzis ca un evreu să fie singur cu o persoană de altă credință ("Ab.Zarah" 22a), în caz de persecuție, un evreu poate căuta protecție în casa unui ne-evreu (ROSh, Responsa, xix.17; Yoreh De'ah, lc 3, comp. „Sefer Ḥasidim", 251)[303].

Este interesant cum inclusiv sabathul, reprezentativ pentru religiozitatea iudaică, este eludat când vine vorba de protejarea vieții. La aceasta înțelegere s-a ajuns, după cum s-a amintit deja, abia în epoca macabeeană, când Matatia a constatat gravitatea situației și felul în care, refuzând lupta în zi de sabath, sunt condamnați pieirii. Ei au folosit exegeza textului care zice: „Păziți toate poruncile Mele și toate hotărârile să le țineți, căci omul care le plinește va trăi prin ele: Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru" (Lev 18,5) pentru a-și proteja viața în zi de sabath. Rabinii au înțeles de aici că poruncile sunt date spre viață, credinciosul care le respecta „va trăi prin ele" (Yoma 85b)[304].

Martirajul a dat naștere în iudaism unui nou concept Kiddush Hashem - „sfințirea numelui". Acest precept al iudaismului nu există în Biblia ebraică, dar derivă din

---

care a fost așezată de Creator. Aaron Rothkoff , „Sha'atnez" accesat 25 Iunie 2018, www.jewishvirtuallibrary.org,

303 Schechter şi Greenstone, „Restriction of Martyrdom," 354.

304 Aviad Hacohen, „Human Right," în *Jewish Encyclopaedia*, vol. 17, 313.

exprimări de genul „Sfințit să-i fie numele” sau în perspectivă inversă „Să nu spurcați numele cel sfânt al Meu” (Lev 22,32). Orice acțiune a unui evreu care aduce onoare, respect și cinstire lui Dumnezeu este considerată o acțiune de sfințire a numelui divin. În contrast, orice comportament sau acțiune care dezonorează, dăunează sau denaturează numele lui Dumnezeu sau Tora este privită ca un „Chillul Hashem” (profanarea numelui). Supremul act de sfințire a Numelui divin este martiriul, sacrificarea vieții.

De-a lungul timpului, au fost numiți kedoshim cei care au fost uciși pentru simpla apartenență la poporul evreu, dar și cei care au fost executați sau exilați pentru că nu au dorit să renunțe la religia lor.

Potrivit lui D. Herr, noțiunea de Kiddush-Hashem nu a apărut decât după revolta lui Bar Kokhba[305]. În viziunea cercetătorului mai sus pomenit, înainte de acest moment, ideea de martiriu nu este deloc valorizată în iudaism. D. Herr consideră cărțile 2 și 4 Macabei ca fiind produsul culturii grecești, nefiind neapărat o expresia a evoluției iudaismului. Acestei înțelegeri i se obiectează că, deși cele două cărți amintite sunt tributare unei categorii terminologice grecești, asta nu anulează o realitate istorică și anume aceea că în secolul

305 Revolta a avut loc în Iudeea în perioada 132-135 d.H., fiind condusă de Shimon Bar Kohba.

al II-lea evreii mureau pentru a nu încălca poruncile Torei. Această exprimare este ca și cum s-ar spune că, persecuția lui Adrian a dat naștere unui nou tip de discurs asupra martiriului, dar nu înseamnă că fenomenul era inexistent în iudaism înainte de acea epocă[306].

Discursul nou despre martiriu se referă la felul în care Rabbi Akiva înțelegea lucrurile. Potrivit T.B. Berakhot 61 b, Rabi Akiva vedea în a iubi pe Dumnezeu cu toată inima, obligativitatea de a iubi pe Dumnezeu până la punctul de a accepta cu seninătate martiriul. Întrebat de A. Papos ben Yehuda dacă poartă frică de stăpânirea romană, Rabbi Akiva răspunde, folosind un text din Deut 30, 20, că Tora este „viața și lungimea zilelor" pentru un evreu, iar neglijarea acesteia reprezintă prin urmare, o pierdere a vieții[307].

D. Boyarin, analizând moartea lui Rabbi Akiva, care a suferit moarte martirica în 135 d. Hr. pentru ca a refuzat să renunțe la propovăduirea Torei, apreciază că aceasta este lipsită de orice conotație stoică, elementul cheie al martiriului este reprezentat de dragostea față de Dumnezeu manifestată în fidelitatea față de lege și în mărturia unității lui Dumezeu. El precizează că dacă martirii din trecut au murit refuzând să încalce o poruncă negativă ce viza închinarea la idoli,

---

306 BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 118.
307 BERTHELOT, *L'idéologie Maccabéenne*, 119.

noii martiri împlinesc prin moartea lor o poruncă pozitivă: Îl iubesc pe Dumnezeu și prin asta ei cunosc o împlinire religioasă[308].

D. Boyarin face o analiză pertinent a fenomenului, însă pierde din vedere motivația care îi face pe vechii martiri, inclusiv pe cei din epoca macabeiană să rămână fideli față de Tora. Ei aleg moartea nu din frica de a nu greși, ci tot din dragoste de Dumnezeu[309].

Întrega fenomenologie a martiriului este deosebit de complexă. Nu este întotdeauna ușor să se determine gradul de istoricitate dintr-o relatare de acest gen. La fel de greu este a stabili dacă momentul a fost perceput cu adevarat ca unul martiric de cei care au fost martori sau respectiva moarte a fost interpretată ca fiind una martirică ulterior. Cert este că fenomenul a existat în iudaism ca o manifestare fermă a credinței, a ascultării față de preceptele legii.

În 2 Macabei martiriul se leagă de un aspect care, pentru cineva din afara poporului evreu, nu are neapărat o relevanță extraordinară. Martirii au ales mai degrabă moartea decât să consume carne de porc jertfită idolilor[310].

---

308 Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 119.
309 Berthelot, *L'idéologie Maccabéenne*, 119.
310 Jordaan, „Ritual, rage and Revange," 3.

De altfel, iudaismul a fost însoțit dintotdeauna de rânduieli morale și de disciplină speciale, menite să cultive în sânul poporului evreu conștiința separării sale de restul popoarelor. Popor „ales", „sfânt", „binecuvântat", sunt doar câteva din apeletivele care i-au însoțit pe evrei de-a lungul istoriei.

Printre numeroasele rânduieli care urmăreau să facă din aceștia un popor „altfel" se numără și legile kosher. Aceste rânduieli își au obârșia în texte biblice ce țin de revelația sinaitică. Prin Moise, iudaismul primește îndrumări despre animalele, păsările, pești și insectele care pot face parte din alimentația evreilor și care dintre acestea sunt interzise. De-a lungul timpului, teologia iudaică a îmbogățit și interpretat multe din aspectele care țin de legile kosher, căutând totodată sensuri teologice și practice pentru ele. Dacă pentru unii rabini, ele nu reprezintă decât reguli menite să păzească sănătatea poporului evreu, nomad la aceea vreme, pentru alții, acestea aveau un rost mult mai teologic, croind în conștiința evreilor capacitatea de înfrânare, asumarea unor alegeri și respectul față de viață.

Păzite cu sfințenie în perioada biblică, legile kosher au fost mult mai nuanțat înțelese în ultimele două secole. Împrăștiați prin întreaga lume, evreii trăiesc de generații în mijlocul unor societăți profund secularizate și a unor culturi care au pierdut

sensul religiozității. Nu e de mirare așadar, faptul că mulți dintre evrei își asumă azi doar în parte legislația kosher, în vreme ce alții au renunțat la ea cu desăvârșire, înțelegându-o ca pe o restricție ce-și găsea sensul în timpurile biblice.

Totuși, evreii religioși, crescuți în familii cu tradiție, se străduiesc să respecte alimentația kosher și să-i găsească valențe spirituale și pentru veacul al XXI-lea. Mai mult decât atât, mâncarea kosher e redescoperită azi, nu doar de evrei ci și de ne-evrei. Pe întreg mapamondul, sub influența iudaismului, bucătăria kosher este tot mai apreciată. Chiar dacă ea nu mai comportă nimic religios pentru omul modern, îi sunt recunoscute valențele deosebite pentru sănătate.

4.4.1.Legile kosher-repere biblice

Termenii „kosher", „kasher" sau „kashrut" sunt derivate din cuvântul „root",care are sensul de „rădăcină". El apare în textul biblic de trei ori: în Est 8,5, Ecc 10,10 și 11,6, având sensul de „adecvat" sau „potrivit". Deși în nici unul din aceste locuri, termenul nu este folosit cu referire la mâncare, el va fi folosit mai tîrziu pentru a desemna regulile alimentare ale evreilor. În literatura rabinică, termenul „kosher" apare tot cu un sens larg, referindu-se la obiectele care sunt „corecte,

potrivite sau ireproșabile” pentru ritual, precum și pentru martorii care îndeplineau calitățile necesare pentru a da mărturie într-un proces, fiind în acord cu jurisprudența talmudică[311].

Cel mai adesea însă, termenul „kosher” este folosit cu referire la mâncărurile care sunt permise prin rânduielile mozaice, în contrast cu cele care nu sunt permise, non-kosher sau „terefah”[312].

Iudaismul cunoaște o sumă de legi și obiceiuri ce urmăresc mâncărurile permise și nepermise, precum și maniera lor de preparare. În viața evreilor, aceste legi ocupă un loc deosebit de important. Aceasta reiese din prezența lor repetitivă în paginile biblice, precum și din felul în care învățătura kosher este elaborată în Talmud și serios abordată în mari tratate de teologie iudaică.

Pentru prima dată în paginile biblice distincția între animalele curate și cele necurate apare formulată în Fac 7,2-3, unde Noe primește porunca: „Să iei cu tine din toate animalele curate câte șapte perechi, parte bărbătească și parte femeiască, iar din animalele necurate câte o pereche,

---

[311] Mai recent, în ţările anglo-saxone termenul „kosher” este folosit pentru a desemna aspecte ale vieţii care sunt legale, cu sensul de „potrivit legii”.

[312] Israel Moses Ta-Shma, „Kasher or Kosher,” în *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, 821.

parte bărbătească și parte femeiască. De asemenea, și din păsările cerului să iei: din cele curate câte șapte perechi, parte bărbătească și parte femeiască, iar din toate păsările necurate câte o pereche, parte bărbătească și parte femeiască, ca să le păstrezi soiul pentru tot pământul". Criteriul potrivit căruia pare să fie făcută această distincție între animale și păsări curate și necurate este acela al sacrificării, mai derabă decât alte tabuuri de origini păgâne. Animalele socotite potrivite pentru jertfă erau numite curate, iar cele socotite nepotrivite era numite necurate.

Deși aici apare pentru prima dată o distinție între animale, legile kosher se dezvoltă din alte două fragmente scripturistice, Deut 14 și Lev 11. În aceste capitole apare detaliul copitei despicate și al rumegării pentru diferențierea animalelor, dar și liste cu animale curate și necurate, cu păsări permise sau nepermise, precum și prevederi cu privire la peștii care pot fi consumați.

Analizând textele biblice, rabinii au conturat o listă ce cuprinde 42 de animale necurate și 24 pasări necurate[313]; au aprobat, apoi, consumarea peștilor care au aripi și solzi și a patru feluri de insecte. Animalele care pot fi consumate sunt

313 Biblia nu dă o listă precisă a păsărilor curate şi de aceea împărţirea a suportat anumite interpretări. Spre exemplu, în anumite comunităţi germane, fazanul era socotit ca făcând parte din păsările curate, în altele era socotit necurat.

așezate sub numele de „tahor”, iar cele interzise se numesc „tame”[314].

Interesant este faptul că anumite părți din carnea unui animal kosher este totuși interzisă. Nervul sciatic, de exemplu, trebuie înlăturat din organism, înainte de a fi scoasă carnea din partea posterioară a animalului. În comunitățile unde nervul sciatic nu se elimină, se renunță la toată partea posterioară. Aceasta nu se consumă de evrei, dar este vândută în industria alimentară extra-iudaică. De asemenea, grăsimea de pe stomac și intestinele, care în epoca Templului se ardeau ca jertfă pe altar, au interdicție de a fi consumate, indiferent de animalele de la care provin[315].

Legile kosher stabilesc, de asemenea, interdicția de a se consuma carne alături de lapte sau de alte produse lactate. Textul biblic interzicea prepararea iedului în laptele mamei sale (Deut 14,21), dar, așa cum se obișnuiește, tradiția rabinică extinde înțelesul scripturistic. Legile care se referă la acest capitol poartă numele de „basar be-halav”. Talmudul interpretează textul biblic ca făcând referire la orice animal domestic și la laptele oricărui animal, incluzând apoi toate produsele lactate. O persoană care a consumat carne poate

---

[314] Harry Rabinowicz şi Rela Mintz Geffen, „Dietary Law,” în *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, 650.

[315] Knossis, *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, 49.

să consume lapte sau produse din lapte doar după un timp oarecare. Timpul propus între cele două mese diferă de la o comunitate la alta. Unele comunități impun șase ore, altele trei, iar altele doar una. În schimb, se poate consuma carne, după ce, în prealabil, s-a consumat lapte. Desigur, cele două nu trebuie să facă parte din același meniu, iar cel care mănâncă trebuie să-și spele gura sau să mănânce o bucată de pâine. Rigoarea merge mai departe și pretinde ca laptele și carnea să fie gătite în vase separate. Întrucât ustensilele de bucătărie pot absorbi infime cantități din preparatul la care sunt folosite, pe care le degajă mai apoi, s-a stabilit a se folosi vase, tacâmuri, farfurii diferite pentru carne și lapte, de teamă că unul dintre alimente l-ar putea cotamina pe celălalt[316].

Pornind de la precizarea pe care o face Yahweh în Fac 1,29 și anume : „Iată, vă dau toată iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sămânță în el. Acestea vor fi hrana voastră”, rabinii au concluzionat că toate fructele și legumele sunt premise în alimentația credinciosului iudaic.

Însă prescripțiile kosher vizează nu doar consumarea animalelor curate, ci și felul în care carnea acestora este preparată. Procedeul începe încă din momentul în care animalul este sacrificat, printr-o metodă specifică, foarte

[316] Knossis, *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, 50.

rapidă, care produce suferință minimă, numită „shehitah”. Tradiția rabinică învață că aspectele ce țin de procedura aceasta, sunt printre cele mai vechi și mai sfinte ritualuri evreiești.

Procedeul Shehitah pretinde trei lucruri elementare[317]. În primul rând, animalele trebuie sacrificate de „shochet”, un evreu practicant, evlavios, bine instruit în maniera în care trebuie să ucidă animalul. În al doilea rând, animalul trebuie omorât cu un instrument special, numit „halaf”, un cuțit foarte bine ascuțit, fără imperfecțiuni, care asigură o moarte rapidă cu minima durere posibilă. În al treilea rând, Shehitah pretinde grija de a minimaliza durerea animalului. Daca se întârzie cu o secunda moartea nedureroasă a animalului sacrificat, acesta nu mai este kosher[318].

Metoda Shehitah, dar și maniera ulterioară de preparare a cărnii au în vedere interdicția mozaică de a consuma sânge. Pentru evrei, sângele era purtătorul vieții, cerut de divinitate pentru jertfă, iar consumul de sânge era pedepsit cu excluderea din sânul poporului ales (Lev 7,26; 17, 10-14). Se urmărea o eliminare desăvârșită a sângelui înainte

[317] *Shehitah-tăierea animalelor pentru mâncare*, accesat 9 Februarie 2018, http://www.jen.ro/etica_files_11.html.

[318] Cercetătorii moderni au analizat, prin instrumente profesioniste, afirmaţia că Shehitah nu provoacă durere şi au concluzionat că aceasta este cea mai rapidă şi puţin dureroasă metodă de tăiere a unui animal.

de gătire și acest lucru se realiza prin sărarea cărnii sau prin prăjire[319]. După Shehitah, animalul este atârnat în așa fel încât sângele din vene să se scurgă în cantitate cât mai mare. Apoi era așezat în apă rece pentru o jumătate de oră, iar în final, sărat cu grijă și așezat pentru a se scurge și restul de sânge rămas[320]. Moses Rosen explică faptul că, pentru evreul tradițional, „consumul de sânge, e menit să răscolească instinctele sângeroase ale omului și de aceea ne ferim de el. Tăierea ritualică nu este altceva decât găsirea celei mai blânde metode de a sacrifica animalul, fără durere, și de a face să i se scurgă sângele[321].

În lumina celor spuse aici, se înțelege de ce era interzisă consumarea unui animal „nevelah" (Deut 14,21). Termenul desemnează un animal care a murit de moarte naturală, sau care a fost ucis prin altă metodă decât prin metoda Shehitah. De asemenea, se înțelege și înterzicerea ce viza consumarea unui animal „terefah", animalul sfârtecat de o fiară sălbatică, sau animalul suferind de o rană care îi provoacă moartea[322]. Aceste animale nu puteau fi socotite kosher, de vreme ce

---

319 Rabinowicz şi Geffen, „Dietary Law", 655.
320 Knossis, *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, 49.
321 Şef Rabin Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice* (Bucureşti: Hasefer, 1992), 16.
322 Rabinowicz şi Geffen, „Dietary Law", 651.

suferiseră o moarte dureroasă sau nu li se scursese sângele cu desăvârșire.

4.4.2.Perspective de înțelegere a legilor kosher în gândirea iudaică

Teologia iudaică a depus eforturi susținute pentru a pătrunde în rațiunea acestor legi kosher. Pentateuhul nu le explică, prin urmare ele fiind clasificate ca „hukkim", adică „având statut divin". Prin definiție, acestea sunt reguli care nu au o explicație în textul sfânt. De-a lungul timpului, au fost făcute mai multe speculații asupra motivelor sau a rațiunilor care stau la baza lor. S-a vehiculat că acestea ar putea fi de ordin igienic, sanitar, estetic, folcloric, etic sau psihologic.

Maimonide (1135-1204), cel mai important dintre înțelepții evrei ai Evului Mediu, aplecându-se asupra înțelesurilor lor, le vede ca fiind la origine măsuri igienice, vizând îndeosebi sănătatea fizică a evreului credincios. „Eu susțin că mâncarea interzisă de Lege este nesănătoasă. Nu este nimic cu caracter injurios printre mâncărurile interzise, cu excepția îndoielii asupra porcului și a grăsimii. Dar și în acest caz, este o îndoială nejustificată"(Guide 3,48)[323].

---

[323] Isaac KLEIN, *A Guide to Jewish Religious Practice*, *The Jewish Teological Seminary of America* (New York: 1979), 302.

Având pregătire de specialitate, Maimonide are o viziune medicală asupra acestei probleme, el socotind că toate mâncărurile interzise au efect dăunător asupra organismului. El vede excluderea porcului din consumul credinciosului evreu ca o consecință a faptului că habitatul său și mâncarea sa sunt foarte murdare. Consumarea grăsimii sacrificiale o vede, de asemenea, ca fiind interzisă întrucât ea „îngrașă și distruge abdomenul și creează sânge rău”[324].

Cei care au împărtășit de-a lungul timpului poziția lui Maimonide în înțelegerea legilor kosher susțin că, în Evul Mediu, evreii au fost mai puțin afectați de epidemiile vremii decât vecinii lor de altă naționalitate, cu un alt stil de viață și cu o altă cultură a dietei.

Desigur că Maimonide vede și un sens moral în practica kosher și admite că: „Aceste porunci încearcă să ne antreneze în stăpânirea apetiturilor noastre. Ele ne obișnuiesc să ne înfrânăm deopotrivă creșterea dorinței și dispoziția de a considera plăcerea de a mânca drept fundamentală pentru existența umană (Guide 3,48)”[325]. E interesant cum, explicând interdicția consumului de carne fiartă în lapte, Maimonide face apel la dimensiunea nesănătoasă a acestui preparat, pe care îl vede ca fiind unul foarte greu pentru organism, dar,

---

[324] RABINOWICZ şi GEFFEN, „Dietary Law,” 657.
[325] RABINOWICZ şi GEFFEN, „Dietary Law,” 657.

totodată, vede în aceasta o conexiune cu idolatria. Există posibilitatea ca, anumite sărbători păgâne să fi fost însoțite de consumul de carne fiartă în lapte, întrucât interdicția apare în Scriptură de două ori imediat după poruncile privind sărbătorile iudaice (Ieș 17, 23-24;23,17). Această posibilitate pare a fi susținută de vechi descoperiri arheologice din Ugarit, care tind să confirme că ritualul unui astfel de preparat se lega de un rit al fertilității[326].

Argumentele medicale și logica lui Maimoinde sunt folosite astăzi de cei care vor să elimine legile alimentare din practica iudaică. Se susține în această direcție că, în modernitate, se poate atinge un anumit nivel de sănătate folosind alte măsuri ce nu implică respectarea precisă a legilor kosher.

Isaac Abarbanel (1537-1508), un reprezentat de seamă al iudaimului veacului al XV-lea, contrazice argumentarea medicală a legilor kosher. El face apel la popoarele care obișnuiesc să aibă o alimentație străină de rigorile kosher și care au o sănătate generală la fel de firească precum a evreilor. Argumentarea lui face apel și la faptul că există între plante și animalele non-kosher unele mai periculoase și mai dăunătoare omului decât cele interzise de Scripură. Isaac Abarbanel precizează că înțelegerea legilor alimentare

[326] Rabinowicz şi Geffen, „Dietary Law," 657.

doar prin prisma valorii lor pentru sănătatea omului, așază Legea lui Dumnezeu între micile tratate de medicină[327].

O înțelegere teologică a legilor kosher este însă mult mai firească. Scriptura nu precizează explicit rolul acestora, dar le așază în legătură cu sfințenia ce trebuie dobândită. Textul din Lev 11, 44-45 face o astfel de conexiune între sfințenie și legile kosher: „Că Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru. Sfințiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sfânt sunt; să nu vă pângăriți sufletele voastre cu vreo vietate din cele ce se târăsc pe pământ, că Eu sunt Domnul, Cel ce v-am scos din pământul Egiptului, ca să vă fiu Dumnezeu. Deci fiți sfinți, că Eu, Domnul, sunt sfânt". Aceeași sugestie a respectării Legii, corelată cu sfințenia apare și în Deut 14,21: „Să nu mâncați nici o mortăciune, ci s-o dai străinului de alt neam ce se va întâmpla să locuiască în casa ta; acela s-o mănânce sau să i-o vinzi, căci tu ești poporul sfânt al Domnului Dumnezeului tău".

Paginile Torei văd prevederile kosher ca pe o disciplină spre sfințire, o disciplină spirituală, impusă activităților biologice. În lupta dintre strădania sufletului și slăbiciunile trupului, dintre sinele superior și sinele inferior, legile kosher vin ca restricții ce își propun să sprijine sufletul în evoluția

[327] Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, 302.

lui. Lupta aceasta se dă în sfera biologicului, însă religia e una ce o mută în sfera spiritualului.

Isaac Klein oferă un exemplu elocvent asupra felului în care religiosul transcende un simplu act biologic. El pornește de la constatarea faptului că a mânca reprezintă un simplu act biologic, satisfacerea foamei fiind o necesitate elementară pentru existența unei persoane. Când la masă însă, e invitată o a doua persoană, simplu fapt de a mânca devine un act social, unul ziditor, unul ce consolidează o relație și devine câmp al comunicării. Când masa se leagă de o poruncă divină, când prin faptul de a mânca, se împărtășește bucuria ascultării, ea primește noi și bogate valențe. Iar când, în final, masa e una de Sabath sau de Paști, a mânca devine un act profund religios, un act de cult, masa însăși devenind altar[328]. În același sens, legile kosher pot transforma un simplu act biologic, prin ascultarea poruncii, într-un act ce deschide calea spre sfințenie.

Rabi Samuel H. Dresder apreciază că legile kosher au dezvoltat în sânul iudaismului respectul față de viață. „Consumul uman al cărnii, care înseamnă luarea vieții unui animal, a reprezentat o problemă constantă pentru iudaism. Rabinii Talmudului erau conștienți de distincția dintre

[328] KLEIN, *A Guide to Jewish Religious Practice*, 303.

idealul uman și condiția sa reală cu privire la mâncare”[329]. El susține, așadar, că dincolo de a avea sau nu voie să mănânce o anumită carne e important ca evreul să învețe să prețuiască viața în sine, inclusiv viața animalului sacrificat. Dincolo de aprecierile noastre, viața este un dar, o taină a lui Dumnezeu în fața căreia omul trebuie să-și recunoască neputința.

Majoritatea rabinilor opinează că scopul legilor alimentare este unul de natură morală. Isaac ben Moses precizează că „Rațiunea din spatele legilor Kosher nu este cea a daunelor care pot fi provocate trupului, ci faptul că aceste mâncăruri pângăresc și poluează sufletul, și tocesc puterile intelectuale, conducând spre opinii confuze și spre plăceri perverse și brutalitate, care conduc pe om spre distrugere, ruinând scopul creației”[330]. Prin urmare, în viziunea autorului mai sus pomenit, respectarea disciplinei alimentare impusă de Lege îl ajută pe om în a-și atinge scopul primordial. Purificarea sufletului și luminarea minții găsesc în disciplina culinară spijinul necesar. Joseph Gikatilla întărește cele spuse mai devreme: „Mâncarea afectează nu doar trupul, ci și sufletul, împiedicând inima și întunecând calitățile fine ale omului”[331].

---

329 DRESDER and SIEGEL, *Jewish Dietary Laws* (New York: The Burning Bush Press, 1966), 24.
330 RABINOWICZ şi GEFFEN, „Dietary Law,” 657.
331 RABINOWICZ şi GEFFEN, „Dietary Law,” 657.

Moses Rosen precizează că, în virtutea rațiunii pe care o posedă omul trebuie să înțeleagă care este limita dintre cele necesare existenței și surplusul de acestea. „În satisfacerea elementarelor nevoi ale trupului său omul să știe a fi stăpân și nu rob, să aibă norme de la care să nu se abată, să facă din ele un miijloc și nu un scop. Stăpân al regnului animal și al celui vegetal, omul le va folosi spre a-și astâmpăra foamea, apre a-și hrăni trupul. S-ar părea că aceasta nu va fi decât o funcție animalică. Iudaismul se opune însă unei atari concepții. Tocmai în împlinirea acestei necesități organice, omul trebuie să se deosebească de fiară și să știe când să spună „destul"[332]. „Atât cât e nevoie spre a-și asigura traiul; aceasta e granița dincolo de care nu are voie să treacă"[333].

Samson Raphael Hirsch face o analiză atentă și afirmă: „Spiritul uman este instrumentul pe care Dumnezeu îl folosește pentru a se face cunoscut în lume; astfel că, trupul uman este mediul unde se întâlnește lumea din afară cu mintea omului. Tot ceea ce oferă trupului prea multă independență sau îl face prea activ într-o direcție carnală, îl aduce pe om mai aproape de sfera animalică, robindu-l

---

[332] În terminologia biblică, atributele divine sunt însoțite de diverse nume care se dau divinității. Dumnezeu este Atotputernic, Veșnic. Sensul pe care îl capătă numele „Sadai", adică „Cel care a zis lumii: Destul" este concludentă în această privință.

[333] ROSEN, *Eseuri biblic*, 16.

astfel instinctelor primare. El își pierde astfel rostul de a fi intermediar între sufletul uman și lumea exterioară. Având în vedere această funcțiune a trupului și ținând cont de faptul că structura fizică a omului e larg influențată de felul de hrană pe care îl consumă, putem ajunge la concluzia că este de preferat a consuma mâncare vegetală, plantele fiind cele mai pasive substanțe; și într-adevăr găsim în legea iudaică cum că toate vegetalele sunt premise fără nici o excepție"[334].

Proorocul Iezechiel în capitolul 33,25-27 leagă consumul de carne cu sânge, de păcatul idolatriei și de tot ce derivă din el, implicit de pedeapsa lui Dumnezeu[335]. Aceeași înțelegere o vedem și mai târziu când, în epoca Macabeilor, martirii erau obligați a consuma carne de porc ca un semn al lepădării de credință, de Lege. Relatarea biblică lasă să se înțeleagă cum

[334] Rabinowicz şi Geffen, „Dietary Law," 657.

[335] Textul este explicit: „Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Voi mâncaţi mâncare cu sânge; vă ridicaţi ochii spre idolii voştri şi vărsaţi sânge şi apoi voiţi să stăpâniţi ţara? Voi vă rezemaţi pe sabia voastră, faceţi ticăloşii, vă pângăriţi femeile unii altora şi apoi voiţi să stăpâniţi ţara? Iată ce să le spui: Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot aşa de adevărat este că cei ce locuiesc în locurile pustiite vor cădea de sabie; iar cel ce se află în câmp, pe acela îl voi da fiarelor spre mâncare, iar cei din cetăţi şi din peşteri vor muri de ciumă". Interpretarea versetului surprinde intenţia etică a legilor kosher. Abstinenţa de la a consuma sânge înfrânează instinctul spre violenţă prin conturarea ororii faţă de vărsarea de sânge.

respectarea legilor kosher era simbolul suprem al fidelității față de Yahweh, față de Tora.

Pentru credinciosul evreu această fidelitate este fundamentală. Relația dintre el și divinitate este una deosebit de intimă. Rezumând înțelegerea talmudică, Cohen subliniază că această relație, care îl unește pe Israel cu Dumnezeu, este atât de intimă, încât felul în care Israel este tratat pe pământ are repercursiuni asupra lui Dumnezeu în ceruri. „Cine se ridică împotriva lui Israel acționează ca și cum s-ar ridica împotriva Sfântului Unic (binecuvântat fie El) (Meh. As. Exod., 15, 7; 39a). „Cine îl ajută pe Israel acționează ca și cum l-ar ajuta pe Sfântul Unic (binecuvântat fie El!) (ibidem, 39b). „ Cine îl urăște pe Israel este asemenea celui care îl urăște pe Dumnezeu" (Sifre Numeri,paragr.84; 22b)[336].

Începând cu revelarea sinaitică, generație după generație, evreii s-au născut sub imperativul: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta. Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; Să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli. Să le legi ca semn la mână și să le ai ca pe o tăbliță pe fruntea ta. Să le

[336] Cohen, *Talmudul*, 118.

scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale"(Deut 6,4-9). Acest fragment, denumit în cultura iudaică „Șema Israel" - „Ascultă Israele", reprezintă crezul fundamental al poporului evreu, mărturisit și exprimat de întreaga națiune. Ziua liturgică începe pentru evreu prin recitatrea lui Șema și se încheie cu ea. Mai mult decât atât, nu doar ziua, ci întreaga existență a unui evreu este încadrată de această mărturisire. „Șema Israel" este primul cuvânt pe care copilul evreu învață să-l buchisească, este și ultimul pe buzele muribundului. Casa evreului, are pe canatul ușilor sale, un obiect ritualic, numit „mezuzah", mic pergament ce conține „Șema Israel"[337].

Idolatria era supremul atentat la fidelitatea relației cu divinitatea. De aceea, rabinii învățau că „acela care practică idolatria repudiază toate cele zece porunci" (Sifri Numeri, paragr. 111,316) sau „interzicerea idolatriei are o importanță tot atât de mare ca și toate celelalte porunci ale Torei la un loc"(Hor., 80)[338]. La evrei, idolatria era așezată alături de păcatul primordial. „Nu există nici o generație în care să nu se găsească o fărâmă din păcatul „vițelului de aur" (Taan., 68 a)[339]. Asemeni neascultării primilor oameni, peste

---

337 Andre NEHES, *Moise şi vocaţia iudaică* (Bucureşti: Hasefer, 2002), 140.
338 COHEN, *Talmudul*, 50.
339 NEHES, *Moise şi vocaţia iudaică*, 161.

umanitate, ziceau rabinii, apasă această vină a idolatriei din pustie (Ieș 32).

Idolatria era înțeleasă ca fiind deosebit de gravă prin faptul că obligă la negarea revelației și dărâmă astfel baza întregului sistem al religiei și al moralei. Acceptarea unui alt dumnezeu decât Yahweh însemna ruinarea întregului monoteism și cum idolatria era corelată în conștiința iudaică cu imoralitatea, reiese că moralitatea impusă de Yahweh ar fi, de asemenea, compromisă. De aceea, rabinii Talmudului învățau: „orice vă poruncește un profet să faceți și dacă comportă încălcarea Torei dați-i ascultare, în afară de idolatrie; chiar dacă în felul acesta el ar provoca oprirea soarelui la mijlocul drumului său, nu-i dați ascultare!" (Sanh.,90a)[340].

Importața morală a acestei probleme o vedem reieșind și din precizarea rabinică: „dacă cineva este silit, sub amenințarea cu moartea, să încalce toate poruncile Torei, el poate accepta aceasta, în afară de poruncile referitoare la idolatrie, imoralitate și vărsare de sânge"(Sanh., 74a)[341]. Așadar, fidelitatea față de Yahweh era asumată chiar cu prețul vieții. Daca anumite precepte ale Torei puteau fi

[340] NEHES, *Moise şi vocaţia iudaică*, 163.

[341] NEHES, *Moise şi vocaţia iudaică*, 150; această perspectivă s-a conturat în prima jumătate a secolului al II-lea, în vremea persecuţiei lui Hadrian, când tirania romană a suprimat liertatea religioasă, sub ameninţarea pedepsei cu moartea.

suspendate în fața pericolului morții, iată că acestea, care alterează efectiv Legământul cu divinitatea, rămân valabile cu riscul muceniciei. Elocventă în acest sens este moartea lui Rabi Akiva, despre care am pomenit deja. Când legionarii împăratului Hadrian îi smulgeau fâșii din pielea trupului, el zâmbea. „În toate clipele vieții mele când rosteam Șema și spuneam „să-L iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, cu tot sufletul și cu întreaga ființă" mă întrebam „ când va veni momentul să pot împlini această măreață poruncă"? Acum când îmi dau viața pentru Dânsul, zâmbesc mulțumit că în sfârșit, pot realiza ceea ce buzele mele au rostit de atâtea ori" (Berahot, 61)[342]. Pentru evreu, respectarea legilor kosher era o formă de manifestare a fidelității față de Legământ, iar încălcarea lor primea, în conștiința iudaică conotații dezastruoase.

Dacă, în trecut, legile privind alimentația erau respectate cu strictețe, astăzi lucrurile nu mai stau la fel. O mare parte din societatea iudaică a renunțat la ele. Evreii care au trăit Holocaustul, sau au trecut prin perioada grea a regimului comunist, au fost nevoiți adeseori să încalce aceste reguli pentru a supraviețui. Apoi, evreii care au trăit generații de-a rândul în mijlocul culturilor occidentale au avut, de

[342] ROSEN, *Eseuri biblice*, 84.

asemenea, tendința de a înțelege mult mai larg poruncile alimentare.

Conferința rabinică din Breslau, din iulie 1846 a abordat această problemă de conștiință a evreului modern. Mișcarea reformatoare a numit un comitet care în anii 1859 și 1860 a publicat în revista Sinai următoarea concluzie: „Legile Kosher,cu excepția interdicției de a mânca sânge și animale moarte din cauze naturale, au fost legate direct de legile levitice, de purificări și de legile preoțești cu referire la sacrificii și au avut doar un caracter de ceremonie temporară și nu un caracter religios esențial”.

La conferința din Pitttsburgh (noiembrie, 1885) Mișcarea reformatoare hotăra: „Noi decidem că toate legile mozaice rabinice cu privire la mâncare au origini străvechi și sunt sub influența unor idei cu totul străine de condițiile mentale și spirituale prezente”.

Aceste hotărâri au fost luate pornind și de la realitatea faptului că preceptele kosher nu mai reușesc acum să sensibilizeze pe evreul contemporan, nu mai reușesc să-l mobilizeze spre sfințenie. De aceea, susțin reprezentanții mișcării reformatoare, respectarea lor este mai degrabă o obstrucționare a dezvoltării spiritului modern.

Evreii tradiționaliști însă, care au crescut în familii practicante sunt atenți în a le respecta. Două treimi dintre

evreii ce locuiesc în Israel, respectă aceste prevederi, mai ales că statul și societatea civilă, încurajează acest lucru. În acest sens, alimentația în instituțiile statului, în școli, spitale, armată, trebuie să fie kosher. Mâncarea kosher poate fi certificată sau necertificată. Certificarea, pentru cei mai rigoriști, este oferită de rabini și de tribunalele religioase autorizate. Mii de produse fabricate în Israel, Franța sau Statele Unite poartă certificatul kosher, semn că sunt procesate în conformitate cu legile alimentare tradiționale. Acest fapt se confirmă printr-o ștampilă specială aplicată pe eticheta produsului sau prin precizarea rabinului, al autorității sau organizației care a efectuat controlul. În Israel și în diaspora, comunitățile de evrei ultraortodocși nu au încredere în certificatul de kosher al autorităților și preferă să verifice și să emită propriile atestate[343].

Teologia iudaică a căutat să aducă, de-a lungul timpului, explicații raționale acestor rânduieli, pe care Scriptura le oferă fără a le descoperi și sensul. Prin respectarea lor, evreul se

[343] Knossis, *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, 183. Însă nu doar evreii tradiţionalişti, ci şi mulţi ne-evrei prezintă azi un interes crescând pentru mâncarea kosher. În goana după un stil de viaţă sănătos, omul modern a descoperit numeroasele beneficii pe care mâncarea kosher o are asupra organismului. De aceea, restaurante cu specific kosher găsim azi nu doar în Israel, ci în toate marile oraşe ale lumii. Potrivit Federaţiei Comunităţii Evreieşti din România, în ţara noastră funcţionează, în momentul de faţă, 11 restaurante rituale.

manifestă ca un om liber care are capacitatea de a alege, de a se înfrâna. Mai mult decât atât, respectarea alimentației kosher îl conduce pe om spre o înțelegere mai profundă a vieții personale și a creației din jurul său.

Este semnificativă relația care se stabilește între legile kosher și fidelitatea față de Yahweh. Martirajele din 2 Macabei prezintă tocmai astfel de momente dramatice în care consumul de carne non-kosher era semnul suprem al apostaziei. Cei care au rămas fermi în păzirea preceptele kosher au suferit moarte martirică, statornici în fidelitatea lor față de divinitate.

4.5. Dimensiunea jertfelnică a martiriului

La Dumnezeu se intră în stare de jertfă[344]. Sunt cuvintele Părintelui Stăniloae care surprinde un adevăr și anume acela că, iubirii divine i se poate răspunde în chip mulțumitor doar prin jertfelnicie.

Istoria religiilor surprinde evoluția pe care a cunoscut-o ideea de jertfă în cadrul diferitelor religii și culturi, bine știind că aceasta a fost prezentă în conștiința omului încă din timpuri imemorabile. Exemplul primordial al lui Cain și Abel

[344] Dumitru STĂNILOAE, Introducere la SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea şi slujirea în Duh şi Adevăr*, în *PSB38* (Bucureşti: IBMO, 1991), 9.

rezumă ceea ce omul va simți permanent, adică nevoia de a oferi divității dintru ale sale, din truda mâinilor sale. În toate religiile materia de jertfă se constitue din întreaga natură: grâu, vin, untdelemn, fructe, vase, metale prețioase, etc. Ceea ce dă valoare jertfei este faptul că în toate acestea este prezent omul, omul întreg, cu sufletul, voința și libertatea lui. În darul meu radiază sufletul meu. Fără această participare și prezență, jertfa și ritul devin forme goale, uscate, moarte. Cercetări recente ne încredințează că și în religiile vechi, credinciosul era călăuzit de conștiința identității dintre persoana lui și jertfă: „dacă eu ofer un dar, pe mine însumi mă ofer" afirmă un loghion arhaic[345]. Sfântul Ioan Gură de Aur, făcând referire la jertfele aduse de Cain și Abel, spune că Dumnezeu primește jertfa, nu în virtutea unei necesități, ci în baza recunoștinței pe care omul o manifestă față de El[346]. Prin urmare, jertfa este o manifestare a unei atitudini, a unei credințe, a unor sentimente față de divinitate. Valoarea sacrificiului Vechiului Testament stă în raport direct cu sentimentele pe care le găsim la baza lor. Cu cât inima sacrificatorului va fi mai pătrunsă de sentimente curate, cu

[345] Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare* (Bucureşti: Harisma,1991), 33.
[346] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere I*, în, *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1987), 216.

atât Dumnezeu va împlini mai degrabă cererea lui, căci „cel ce păzește legea, înmulțește jertfele” (Sir 35,1)[347].

Dacă jertfirea animalelor a reprezintat vreme de câteva milenii o manifestare firească a religiozității, este cunoscut cum unele popoare au suferit o dureroasă deviere de la conținutul real al jertfei, ajungându-se până la sacrificiul uman. Spre exemplu, religia vechilor mexicani gravita în jurul acestui sacrificiu. Victima era aleasă dintre sclavi, prizonieri, femei și copii, iar jertfa era adusă în condiții înfiorătoare[348]. La vechii peruvieni, pe lângă jertfele nesângeroase și cele animale, exista și sacrificiul uman, care se săvârșea în anumite împrejurări, ca de exemplu: când un incaș era grav bolnav, unul din fiii săi era sacrificat soarelui; la urcarea unui rege pe tron se jertfea un copil; când murea un incaș, îi erau arse soțiile, sacrificându-se în același timp și alte persoane. Sacrificiul uman a fost practicat și de egipteni, istoria mărturisind că Amenofis al II-lea a adus ca jertfă zeului Amon șapte șefi sirieni[349]. Sigur că între acest sacrificiu uman

---

[347] CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament*, 497.

[348] Pentru a arăta cruzimea cultului, este de ajuns să spunem că în faţa intrării în curtea templului exista o enormă piramidă de cranii omeneşti, numărul lor fiind de ordinul sutelor de mii.

[349] Emilian VASILESCU, *Istoria Religiilor* (Bucureşti:Editura Didactică şi Pedagogică, 1998), 56-7.

și jertfelnicia pe care o presupune martiriul, ce face obiectul cercetării noastre, este o diferență fundamentală.

Vechiul Testament a dezvoltat o adevărată teologie a jertfelor, cu indicații precise ce vorbesc despre rolul jertfelor, curăția animalelor jertfite sau maniera în care ele vor fi aduse ca ofrande la Templu.

Actul principal al jertfei nu era arderea, ci curgerea sângelui. Iudaismul împărtășește credința că „viața a tot trupul este în sânge" (Lev 17,11), iar odată cu sângele se aduce ca dar lui Dumnezeu viața animalului respectiv[350]. Începătorului vieții I se oferă în dar viața elementului jertfit.

Cercetătorii istoriei religiilor, consideră în mod unanim că ființa jertfei este darul, oferit printr-un act de cult lui Dumnezeu. Același consens vorbește despre cum jertfa se identifică întotdeauna cu cel ce o aduce. De aceea, jertfa, ca dar autentic, este în primul rând dăruire de sine, dăruire personală[351]. În acest sens, martiriul reprezintă o forma desăvârșită a jertfei. A oferi lui Dumnezeu nu *din ale tale* ci *pe tine însuți* reprezintă o dovadă de sublimă iubire și jertfelnicie.

---

[350] Din acest înțeles al jertfei, reiese și interdicția fermă în iudaism de a se consuma sânge.

[351] GALERIU, *Jertfă şi răscumpărare*, 23.

De altfel, în substanța ei spirituală, jertfa este iubire. Iubire inspirată de Autorul ei, și înțeleasă ca dispoziție lăuntrică de a te dărui, de a-ți oferi energia, bunurile și dacă este nevoie chiar și viața, ca dar și ofrandă plină de recunoștință lui Dumnezeu[352]. Domnul Hristos a învățat că dragostea desăvârșită este să-ți pui sufletul tău, viața ta, pentru semenii tăi (In 15,13).

Jertfa e, totodată, o revelație a adevărului pe care îl purtăm în adâncul ființei noastre și a forței imperative de dăruire[353]. Nu te poți dărui decât în măsura în care te identifici deplin cu Adevărul pentru care te jertfești. Altfel, jertfa devine un non-sens, un gest menit eșecului.

De asemenea, ea este libertate înțeleasă ca o decizie voluntară, ca opțiune. Prin aceasta se arată dovada libertății celui ce o aduce și puterea de discernământ a spiritului; puterea de alegere între ce sunt și ceea ce vreau să devin, deci libertate creatoare.

Jertfa e și conștiință; e cunoașterea precisă a unui țel superior căruia mă devotez. Nu e oarbă, ci totdeauna e luminată de un adevăr, de un sens și de o persoană sau colectivitate în care aflu o rațiune de a trăi și de a sluji.

---

352 Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, 18.
353 Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, 19.

În jertfă, luminează o speranță, vederea unui dincolo, și în această vedere și speranță, își găsește jertfa suportul ei propriu. Căci „nu există, nu poate exista jertfă fără speranță și o jertfă care ar exclude speranța, ar fi o sinucidere”[354].

Pe toate acestea le cuprinde în înțelegerea sa, martirajul. În martiriu se afirmă jertfa supremă. Ofranda sângelui nu este un semn exclusiv, ci inclusiv al mărturiei adevărului. „Dacă martiriul, spune Clement Alexandrinul, constă în a mărturisi pe Dumnezeu, orice suflet care înaintează cu curăție în cunoștința lui Dumnezeu, care păzește poruncile, este martir prin viața și prin cuvintele lui. El răspândește credința sa, fie prin vărsarea sângelui, fie de-a lungul întregii vieți, fie în momentul plecării sale”.

Jertfa veterotestamentară putea fi suspectată uneori de formalism. Rolul profeților era tocmai acesta, de a lupta împotriva formalismului sacrificial. Dumnezeu se plânge prin proorocul Isaia că poporul ales, în loc să-I aducă sacrificii prin care să-L proslăvească, L-a copleșit cu păcatele și cu fărădelegile lui (Is 43,22-24). Lui Dumnezeu nu-I plac sacrificiile externe ale omului (Ps 40,7; 51,18). El cere sacrificii interne, sacrificii care se nasc din credința adevărată și din inimă curată[355]. Martirul nu poate fi suspectat de

---

354 Gabriel Marcel, *Etre et avoir* (Paris: Fernand Aubier, 1935), 127.
355 Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, 496.

formalism. El este o dovadă fermă de credință desăvârșită. În el ia chip cea mai profundă trăire a iubirii de divinitate[356].

Dăruirea completă include martiriul, deși nu îl implică cu necesitate. În martiriu se afirmă jertfa supremă, precum și o inechivocă conștiință a transcendenței. Sensul originar al noțiunii de martiriu este acela de martor autentic al adevărului, a da mărturie de adevăr cu întreaga ființă, în orice situație și cu orice risc[357].

Jertfa se descoperă a fi actul de împlinire prin dăruire. Întrucât angajează ființa însăși, în ultimă instanță în totalitatea ei – când te dăruiești pe tine, dăruiești totul. „Cel ce nu se dăruiește total și pentru totdeauna, nu se dăruiește în mod desăvârșit, spune Părintele Dumitru Stăniloae, căci numai în această permanență se arată desăvârșirea jertfei lui Hristos și

---

[356] Mitropolitul de vrednică pomenire Nicolae Mladin vorbea la un moment dat despre cum societatea, în dezvoltarea ei, are nevoie de martiri, de persoane deschise spre jertfelnicie. El scria: „Fiecare înnoire a istoriei se clădește pe o golgotă: golgota marilor răstigniți, golgota marilor eroi, dar și golgota marilor anonimi, care s-au stins în taină, neștiuți de nimeni, cu ochii în flăcări pentru aceleași zări de lumină și dreptate... De aceea, azi se vorbește nu numai despre eroi, dar și despre martiri, în sensul de mărturisitori ai unui crez prin suferință și moarte" Alexandru Constantin Chituță, „În martiriu se afirmă jertfa supremă," accesat 19 Mai 2019, https://ziarullumina.ro/theologica/in-martiriu-se-afirma-jertfa-suprema-95989.html.

[357] Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, 34.

puterea de a desăvârși pe alții”[358] Numai prin Iisus Hristos a fost posibil ca omul să intre la Tatăl în stare de jertfă curată, și să rămână pentru totdeauna așa, pentru că doar prin El e dată veșnica putere de depășire a oricărui egoism uman[359].

Părintele Dumitru Stăniloae problematizează ideile de jertfă și martiriu. „Dumnezeu voiește ca să intre la El ca jertfă credinciosul însuși. Dar credinciosul nu poate intra la Dumnezeu decât ca jertfă curată. Bunurile oferite ca jertfă, pe de o parte, erau cu mult mai puțin decât cel ce oferea; pe de altă parte, acela nefiind curat, nici bunurile care-l reprezentau pe el, nu erau curate. Aceeași necurăție îl făcea pe credincios să nu se jertfească el însuși. Și chiar dacă ar fi voit, nu ar fi avut intrare la Dumnezeu, fiind necurat. A intra la Dumnezeu înseamnă a muri total, nu fizic, ci modului egoist de viață, înseamnă a se înălța la un mod total deosebit de cel egoist, lumesc, la un mod superior acestuia, la un mod de puritate totală, de iubire neumbrită de egoism. Dar această depășire a egoismului nu o poate realiza nimeni numai prin sine însuși. Și nimeni nu se poate transpune în starea deplină

358 Stăniloae, „Jertfa lui Hristos şi spiritualitatea noastră prin împărtăşire de ea în Sfânta Liturghie,”*Ortodoxia* 1 (1983): 108.
359 Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea*, nota 567, 512.

de jertfă, având parte de acest egoism moștenit, numit de către creștinism păcatul strămoșesc”[360]

Mărturia general recunoscută în toate religiile este aceea că jertfa adevărată, jertfa bine primită, plăcută lui Dumnezeu este numai jertfa cea fără de prihană, jertfa fără de păcat. O jertfă întinată de păcat este un non-sens, ceva absurd, pentru că în păcat un poate fi jertfă autentică[361]. Martirul devine jertfă autentică întrucât, acceptând moartea, el se purifică de orgoliu, de egoism, se rupe de orice plăcere lumească.

Specifică stării de jertfă este rugăciunea. Între sacrificiu și rugăciune este un raport organic, întrucât sacrificiul este o rugăciune care se încarnează într-un gest expresiv al oferirii, o rugăciune împreunată cu daruri[362].

Este foarte interesantă ideea amintită de Sfinții Părinți și valorificată de unii teologi mai noi, care arată că în Vechiul

---

[360] Dumitru STĂNILOAE, „Legătura dintre Euharistie şi iubirea creştină,” *Studii Teologice* 1-2 (1965): 8-9.

[361] GALERIU, *Jertfă şi răscumpărare*, 21.

[362] CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament*, 493. Sacrificiu însoțit de rugăciune crește în însemnătatea lui religioasă. Rugăciunea trebuie să premeargă și să însoțească un sacrificiu așa cum, la Sfânta Liturghie, sacrificiul euharistic este încadrat de multe rugăciuni. Rugăciunea este ca un miros de sacrificiu ce se ridică din inima omului și merge direct la Dumnezeu, apropiindu-se de tronul divin. Făra sacrificiu nu este rugăciune, după cum fără rugăciune nu este sacrificiu. De altfel, toate martirologiile prezintă cum, cei care mor pentru credință se însoțesc în ceasul sfârșitului cu rugăciuni pline de nădejde.

Testament ideea de distrugere a darului oferit, este indisolubil legată de ideea de sfințire, de consacrare. Darul era, în același timp, și jertfit și sfințit.

Preluând aspecte din teologia Sfântului Chiril al Alexandriei, Părintele Stăniloae surprinde această unitate între moarte și sfințire. El subliniază că Sfântul Chiril numește darul adus spre jertfire uneori „victimă” (θυμα), alteori „obiect sacru” (ιερειον), iar oferirea acestuia o numește uneori „jertfire” (θυειν), alteori „sfințire” (ιερουργειν).[363]

Această perspectivă este întărită și de faptul că termenul latinesc al „jertfei” –„sacrificium” – are sensul de „a face ceva sfânt”, dar și acela de a distruge prin acțiune rituală un obiect sau o persoană care se aduce ca jertfă pentru împăcarea forțelor naturii sau a zeilor pe care îi reprezintă[364].

Așadar, darul jertfit nu cunoaște o încetare de existență, ci o trecere într-un plan superior al existenței. Jertfindu-se, martirul se face părtaș sfințeniei, se împărtășește din sfințenia divină. El părăsește lumea aceasta în stare de jertfă desăvârșită, prin aceasta câștigând bucuria veșniciei.

Un ultim aspect ce merita amintit este cel tipologic. Jertfele Vechiului Testament, inclusiv jertfa martirilor precreștini,

[363] STĂNILOAE, „Legătura între Euharistie,” 4.

[364] Georges GUSDORF, *L'experience humaine du sacrifice* (Paris: Presses Universitaires de France,1949), 1.

reprezintă tipuri ale jertfei exhaustive a Mântuitorului Hristos.

Sfântul Apostol Pavel, subliniind caracterul tipologic al Vechiului Testament, afirmă că cele din Legea Veche „s-au întâmplat pentru a ne servi nouă drept pilde" (I Cor. 10, 6-11), fiind „umbra celor viitoare" (Col 2,16-17). Astfel, jertfele sângeroase și nesângeroase din Legea veche au fost înlocuite prin unica jertfă a lui Iisus Hristos, pe care ele au prefigurat-o. Prin jertfele veterotestamentare se promova conștiința păcatului, deoarece „prin ele, an de an, se face amintirea păcatelor" (Evr 10,3), dar acestea nu aduceau îndreptarea omului, căci „este cu neputință ca sângele de tauri și de țapi să înlăture păcatele" (Evr 10,4). Jertfa Mâtuitorului Hristos este jertfa deplină și desăvârșită prin care harul revărsat aduce mântuire tuturor: „Căci printr-o singură jertfă adusă, a adus la veșnică desăvârșire pe cei care se sfințesc" (Evr 10,14)[365]. De la Abel cel martirizat de fratele său, la Isaac cel socotit jertfă de tatăl său, și până la martirii Macabei, toți martirii precreștini, vor fi împliniți în arhitipul Hristos, pe Golgota. Sângele tuturor sacrificiilor avea puterea iertării păcatelor doar în virtutea prefigurării

[365] Mircea CHIALDA, „Raportul dintre Vechiul şi Noul Testament," *Biserica Ortodoxă Română* 5-6 (1981): 558.

jertfei Domnului Hristos[366]. Întreaga stare de jertfă se înțelege pe deplin, doar în cheie hristologică. Martirii vechi și noi se fac părtași acestei stări de jertfă împreună cu Hristos, pe care Îl prefigurează sau pe care Îl urmează în moarte și înviere.

---

366 Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, 493.

CONCEPTUL DE „CREAȚIE” ÎN 2 MACABEI

În primele pagini ale Scripturii, Moise ne dezvăluie ceea ce a primit, prin descoperire, referitor la crearea lumii și a omului, dar fără a problematiza nimic despre originea materiei, despre felul în care materia, în sine, a luat ființă. De altfel, în cartea Facerii, precum în multe alte locuri din paginile Vechiului Testament, facerea lumii apare mai degrabă ca un proces de organizare a unui așa-zis *haos primordial*. În martiriul analizat în lucrarea de față, autorul abordează câteva probleme de teologie foarte dificile pentru perioada intertestamentară. El așează în discursul martirilor aspecte ce țin de originea materiei, de viața veșnică, de învierea trupului. În aceste pagini, revelația Vechiului Testament atinge vârfurile sale. Barsotti Divo apreciază că este admirabil cum acest discurs a fost pus în gura tinerilor torturați și a mamei lor și că revelația culminează cu ocazia acestui martiriu, a acestei supreme mărturii de dragoste, dată de iudaism lui Dumnezeu[367].

[367] DIVO, *Le second Livre des Maccabees*, 107.

În cuvintele sale, mama afirmă credința că Dumnezeu a creat totul din „cele ce nu sunt" sau „nu din cele ce erau" (2Mac 7,28). Cu alte cuvinte, Dumnezeu este cauza materiei, El pe toate alcătuindu-le din neființă, din nimic. Argumentarea tradițională apreciază cu tărie valoarea acestui text în definirea învățăturii de credință despre creația „ex nihilo", chiar dacă unii teologi moderni, îndeosebi protestanți, pretind că textul nu subliniază altceva, decât atotputernicia lui Dumnezeu.

În viziunea Bisericii, *creația din nimic*, reprezintă singura teorie cu adevărat credibilă și de aceea ea o fost susținută, definită, îmbogățită și prezentată de mulți dintre Părinții Bisericii în abordările lor cu referire la creație.[368]

Analizând cartea 2 Macabei, care ne interesează în chip deosebit în analiza de față, vom observa că tema creației apare suprinzator de rar în această operă, făcându-ne să credem că acest subiect este unul marginal pentru autorul ei. De altfel, cartea în sine nu este una filosofică, după cum nu este una

[368] Vezi Teodor Baba, „Referatul biblic asupra creaţiei şi implicaţiile lui în actualitate," *Teologia* 1-2 (1998): 99-104; Gheorghe Calciu-Dumitreasa, „Crearea lumii expusă în Hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare," *O* 4 (1975): 633-41; Irineu Mihălcescu, „Nedumeriri şi răspunsuri. Începutul lumii după Biblie şi după ştiinţă," *BOR* 5 (1925): 303-5; Eugen Moraru, „Creaţia şi providenţa în lumina psalmului 103," *MA* 3-4 (1984): 175-85; Nicolae Neaga, „Integritatea creaţiei pe baza referatului biblic," *MA 4* (1986): 10-9; Remus Rus, „Consideraţii asupra concepţiilor biblică şi mesopotamiană despre Creaţie," *GB* 6-9 (1980): 524-34.

profund teologică, ci ea se încadrează în șirul cărților care prezintă un moment din istoria lui Israel. Prin urmare, nu este de mirare faptul că verbul ,,a crea" – *κτιζω* nu apare deloc în cartea 2 Macabei; apare, în schimb, verbul *ποιέω* în sensul de ,,a face, a crea", care este folosit doar în 2Mac 7,28 și, de câteva ori substantivul ,,*creator*"– *κτίστης*.

Așadar, tema creației poate fi abordată pornind de la cuvântările ținute de mamă la martiriul fiilor ei, unde avem și expresia fundamentală pentru această problemă „ἐξ ὄντων" (2Mac 7,28) și totodată, pornind de la analiza substantivului *κτίστης* –creator.

5.1. Creația în cuvântările mamei martir. Exegeză la 2 Macabei 7,28

Tema creației apare în discursurile mamei care își vede fiii martirizați. În fața morții, frații își justifică curajul în scurte cuvântări, primii mărturisind nădejdea în viața veșnică, ultimii profețind sfârșitul iminent al regelui. Mama, de față la supliciile îndurate de fiii ei, nu intervine până înainte de moartea mezinului, când rostește o primă cuvântare adresată retrospectiv primilor șase fii ai ei. Aceasta, dar și următoarea cuvântare sunt introduse printr-o meditație care analizează cauzalitatea vieții. În timp ce fiii vorbesc despre

moarte și veșnicie, ea face recurs la începuturile vieții lor și la începuturile întregii creații, oferind momentului valențe istorice. „Nu știu cum v-ați zămislit în pântecele meu și nu v-am dat duh și viață și închipuirea fiecăruia nu eu am întocmit-o, ci Ziditorul lumii, Care a zidit pe om de la nașterea lui, vă va da ca un milostiv iarăși duh și viață, de vreme ce acum nu vă este milă de voi, iubind legile Lui"(2Mac 7,22-23). Printr-o formulare cu dublu înțeles, mama afirmă credința în Dumnezeul creator al universului *ο του κοσμου κτιστης* care, pe de-o parte, l-a creat pe om, iar pe de alta, a creat totul - *παντον*; în același timp însă, vorbele ei vizează nu omul în general, ci pe fiii ei, și nu doar începutul vieții, ci, mai ales, sfârșitul acesteia. Argumentarea mamei se bazează pe credința că Dumnezeu, Cel Care a dat omului suflare de viață (Fac 2,7), va da iarăși duh și viață fiilor ei (2Mac. 7,23), la finalul vieții, în „ziua milostivirii". Prin cuvintele sale, mama trasează un arc de cerc între începutul vieții care ține de voia lui Dumnezeu și sfârșitul ei, care ține de aceeași voie[369]. Așadar, viziunea mamei este una interesantă. Cugetarea la începutul vieții are scopul să lămurească sfârșitul ei.

[369] Barbara SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts? Die function der rede von der schöphfung im zweiten Makkabäerbuch," *Sacra Scripta* 2 (2009): 211.

Pe ultimul fiu, regele încearcă să-l înduplece să-și salveze viața, lepădându-se de Lege (7,24). El o sfătuiește pe mamă să-și convingă fiul să mănânce carnea interzisă, moment în care mama rostește cea de-a doua cuvântare. „Fiule, fie-ți milă de mine, care în pântece te-am purtat nouă luni și te-am alăptat trei ani și te-am hrănit și te-am adus la vârsta aceasta și te-am crescut, purtându-te în brațe. Rogu-te, fiule, ca la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost, le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut. Nu te teme de ucigătorul acesta; ci fă-te vrednic de frații tăi, primește moartea, ca în ziua milostivirii să te găsesc pe tine împreună cu frații tăi" (7,27-29).

Acestă a doua cuvântare are aceeași structură ca și cea dintâi. Mama începe cu aceeași reflexie teologică asupra creației, subliniind atotputernicia Creatorului. Continuând ideea din prima cuvântare, mama subliniază că viața umanității, cosmosul cu toate cele din el, își au cauzalitatea în Dumnezeu care „din ce n-au fost le-a făcut pe ele".

În conștiința mamei, credința în creație și credința în înviere se îngemănează[370]. Cuvântările sale problematizează dintr-o perspectivă teologică începutul vieții și sfârșitul ei,

[370] Concepției legate de crearea vieții din cele ce nu au existat (*din nimic*), îi corespunde în mod simetric nimicirea morții prin înviere.

subliniind în chip deosebit faptul că trecerea „în" viață și „din" viață depinde doar de Dumnezeu ca sursă deplină a vieții, potrivit cuvântului ioaneic „Eu sunt înviera și viața" (In 11,25). În acest mod creația și învierea corespund una alteia, nu doar structural, ci și ca și sens[371].

Din argumentarea mamei reiese și elementul de care se leagă această nădejde și anume mila, îndurarea divină. Dumnezeu cel care „vă va da iarăși ca un milostiv Duh și viață"(7,23) este Cel Care va inaugura o *zi a milostivirii* în care mama nădăjduiește să-și găsească fiul cel mic alături de cei martirizați deja. Dumnezeu este Acela Care la începuturile vieții crează *din cele ce nu sunt* totul din iubire, iar la sfârșitul vieții, din milostivirea Sa, creează o nouă viață din *nimic*-ul morții. Această argumentare conduce la o idee teologică fundamentală, care răzbate de altfel din întreaga carte, și anume Dumnezeu deține atotputernicia și suveranitatea absolută[372].

Din perspectiva culturii eleniste, mama face o afirmație îndrăzneață. La aceea vreme, convingerea larg răspândită era că lumea este veșnică și că materia a existat dintotdeauna. Această noțiune a fost mai întâi articulată în secolul al IV-lea î.Hr. de către Aristotel. Așadar, mama martirilor face

[371] SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,"213.
[372] SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,"213.

o declarație curajoasă cu privire la Dumnezeu care a creat lumea din nimic[373].

Textul este unul fundamental, de o importanță aparte, întrucât, începând cu Origen, scriitorii creștini au socotit fragmentul 7,22-29 ca fiind prima declarație precisă a Scripturii cu privire la doctrina creației „ex nihilo”. Este cunoscut faptul că nu avem în paginile Sfintei Scripturi o precizare fără echivoc a acestei doctrine, iar în literatura rabinică se găsesc chiar texte unde se vorbește despre o creație dintr-o materie preexistentă[374]. Prin urmare, fragmentul amintit este unul ce deschide ample discuții în legătură cu această învățătură.

Versetul 28 reprezintă punctul culminant al teologiei creației în cărțile Macabeilor. „Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut”.

Expresia „ούκ έξ όντων” constituie o negare a oricărei materii preexistente, o manieră de exprimare cu totul nouă dacă ne gândim că, până în acest moment, gândirea evreiască nu avea noțiunea de neant, cu nuanța sa negativă, ci numai

---

[373] Dr. Malka Z. Simkovich, „The Faith of the Martyred Mother and her Seven Sons,” în *The Torah*, accesat 11 Iunie 2018, pe https://thetorah.com/the-faith-of-the-martyred-mother-and-her-seven-sons/.
[374] Goldstein, *II Maccabees,* 227.

ideea pe care o aduce expresia „tohu va bohu" din Fac 1,2, pe care Septuaginta o traduce prin „nimic". Expresia este una complexă, cu nuanțe filosofice importante pe care le vom analiza mai târziu[375]. Westermann recunoaște că au existat evrei care au asumat o filosofie elenistică, inclusiv gândirea unei materii eterne, fără formă, dar subliniază că, dacă se poate vorbi de o creație în două etape, această creație poate fi încadrată în premizele creației ex nihilo[376]. Desigur, referatul din Facere 1 nu surprinde toate aceste nuanțe,

[375] Înțelepciunea lui Solomon, face un pas înapoi în această privință. În 11,17 autorul folosește conceptul de materie informă (ex amorphous hylēs) care duce cu gândul la haosul primordial din Cartea Facere. Ediția oficială a BOR are aici o traducere defectuoasă, folosind expresia „a zidit lumea din nimic". Mitropolitul Bartolomeu, în strădania de diortosire a textului sfânt, folosește expresia introdusă în limba română de traducătorii Bibliei de la București „a făcut lumea dintr-o materie fără chip", o exprimare mult mai aproape de textul grecesc. E posibil ca, influențat de filosofia platoniciană, autorul să rezume înțelegerea sa asupra creației la o simplă organizare a materiei. Pe firul aceleiași înțelegeri va continua mai târziu Filon pentru care „lucrurile care nu sunt" reprezintă „materia neorganizată" vezi F.M. Abel, *Les Livres de Maccabées* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1961), 24. Analizând și alte exprimări din Cartea Înțelepciunii (1,14; 9,1), Paul Copan lansează ideea unei creații în două etape. Autorul Înțelepciunii ar fi putut avea în vedere o creației primordială „Dumnezeule al părinților și Doamne al milei, Cel care ai făcut toate cu cuvântul Tău"(Sol 9,1) o creație a cosmosului a „pământului netocmit și gol"(Fac1,1) și apoi o creație, o conturare a lumii din materia creată anterior. Paul Copan și William Lane Craig, *Creation aut of Nothing: A Biblical, Philosophical and Scientific exploration* (London: Baker Academy, 2004), 97.

[376] Copan şi Craig, *Creation aut of Nothing*, 97.

întrucât aghiograful nu opera cu conceptele dualismului din epoca elenistică. Pentru el nu exista conceptul unei materii preexistente, pentru a putea evita, prin descrierea sa, pericolul teoriilor viitoare.

Septuaginta a păstrat pentru 2 Mac. 7,28 textul „ούκ έξ όντων" care ar putea fi tradus „din lucruri care nu au existat" sau „din ceea ce nu a existat". Limba greacă și traducerea expresiei permite ca cele două citiri să fie sinonime sau distincte în același timp. Textul poate fi înțeles ca o reluare a ceea ce se cunoaște deja din referatul creației. Fără a exista încă lucruri individuale, Dumnezeu a creat din materie brută, indefinită. Platoniștii foloseau o terminologie asemănătoare (τό με ον- cel non- existent) pentru a numi materia fără formă[377].

Într-un studiu critic, Georg Schmuttermayr a arătat că expresia *din cele ce nu sunt–ούκ έξ όντων* apare în această formă în manuscrisele din recenzia luchianică, precum și în alte documente grecești. Abia în vechea traducere în latină, preluată de Ieronim, în Vulgata, pluralul grecesc *έξ όντων* a fost redat prin formularea (de singular) *ex nihilo*[378]. Teologul mai sus amintit a înțeles expresia „ούκ έξ όντων" în sensul că „din cele ce nu sunt", adică „nu din lucruri

[377] GOLDSTEIN, *II Maccabee*s, 230.
[378] G. SCHMUTTERMAYR, *Schoepfung aus dem Nichts in* 2 Makk 7, 28 (B.Z. Neue Folge, 1973), 204.

singulare preexistente a făcut Dumnezeu lumea”. Felul în care analizează și înțelege Schmuttermayr duce la concluzia că fragmentul 2 Mac 7,28 nu poate fi socotit *locus classicus,* adică temei clasic pentru argumentarea doctrinei creației din nimic.[379]

În aceeași manieră interpretează și Gerhard May care vede în textul amintit doar exprimarea faptului că lumea a fost adusă la existență de puterea creatoare și suverană a lui Dumnezeu, fară a fi existat mai înainte[380]. El vede expresia ca fiind una fără implicații filosofice, preluată din limbajul cotidian, asemenea celei folosite de Xenophon, care arată că părinții își aduc din neexistență la existență copiii (*Memorabilia* II.2,3). Fără a surprinde nimic mai profund, expresia afirmă doar că este adus la existență ceva nou ce nu a existat mai înainte, apreciază Gerhard May[381]. Young subliniază, de asemenea, că 2Mac 7,28 este un loc ambiguu, unul ce afirmă puterea lui Dumnezeu care aduce la existență

---

[379] SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,”201.

[380] Pentru ambiguitatea versetului 28 se pot vedea și următoarele: Georg Schmuttermayr, „Schöpfung aus dem Nichts- in 2 Makk 7, 28?,” *BZ, neue Folge* 17 (1973): 203-22; Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 48), (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1978), 6-8.

[381] Gerhard MAY,*Schoepfung aus dem Nichts Die Entstehung der Lehre von der creation ex nihilo* (Berlin: New York, 1978), 7.

ceva ce nu a existat anterior, dar, precizează el, textul nu exclude o materie preexistentă. Cei care împărtășesc această idee[382] susțin, de asemenea, că ea corespunde expresiilor privitoare la creație din literatura iudaico-elenistică a acelor timpuri, unde nu se găsește nici un temei explicit pentru argumentarea doctrinei *creatio ex nihilo* așa cum se va contura mai târziu.

În ciuda acestor teorii, se poate totuși afirma că există un spectru larg de expresii din acea perioadă în legătură cu teologia creației. Spre exemplu, Filon Alexandrinul afirmă că Dumnezeu a creat din cele neexistente, precum textul 2 Mac 7,28[383]. De altfel, iudeul elenistic putea să afirme credința în creația din nimic, fără a-i acorda un sens ontologic, neexcluzând practic existența unei materii preexistente, întrucât se poate ca formula creației din nimic să nu fi avut de la început semnificația pe care i-o dăm noi astăzi[384].

---

382 W. Grob, *Creatio ex nihilo alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgart, 1999).

383 Între cei care văd în textul acesta fundamentul teologiei „ex nihilo" pot fi amintiţi P. Copan, „Is creatio ex nihilo a post biblical Invention? An examination of Gerhard Maz`s Proposal," *Trinitz Journal* 17 (1996); J. A. Goldstein, „The origin of the Doctrine of creation ex nihilo," *JJS*35 (1984); D.Winston, „Creatio ex nihilo revisted A replaz to Jonathan Goldstein," *JJS* 37 (1986).

384 Schmitz, „Geschaffen aus dem nichts?,"202.

Apoi, este posibil ca pentru autor exprimarea să fi fost pe deplin clară în direcția creației „ex nihilo”. În teologie, ca de altfel, în filosofie sau în diverse probleme juridice, anumite diferențe de înțelegere, diferite ambiguități apar doar după intrarea în uz a unui anumit termen. Astfel, mai târziu este necesară o redefinire a termenilor în clarificarea problemelor. În aceeași logică, există posibilitatea ca pentru cititorul vechi al Septuagintei expresia „ούκ έξ όντων” să nu lase loc de alte interpretări, la fel cum echivalentul latin „ex nihilo” este fără echivoc.

Este de subliniat faptul că exegeza tradițională vede aici un argument ferm în susținerea creației „ex nihilo”. Părinții Bisericii care s-au aplecat asupra acestei zone, în frunte cu Teofil al Antiohiei, înțeleg textul din 2 Mac 7,28 în aceeași manieră. De asemenea, numeroși cercetători moderni împărtășesc această interpretare a textului. Bernhard Anderson vede aici prezentată doctrina „ex nihilo”. James Barr o socotește „o expresie deliberată” în favoarea creației din nimic. Potrivit lui S.D. Luzzato, aici avem prima declarație explicit a creației din nimic. În „Oxford Companion to the Bible”, J. R. Porter îmbrățișează teoria cum că textul prezintă creația din nimic. Robert Oden Jr. , Hermann Sasse, W. H. Schmidt, Craig A. Evans și mulți alți cercetători biblici sunt de părere că textul 2 Mac 7,28 redă credința

creației „ex nihilo”[385]. Toți aceștia au văzut în textul discutat, prima exprimare evidentă pentru creația „ex nihilo”, singura învățătură care împacă actul creator cu suveranitatea lui Dumnezeu.

5.2 Expresia *ούκ έξ όντων* – perspective filosofice

Deși cercetătorii afirmă că, la vremea scrierii acestei cărți, conștiința iudaică nu ajunsese la profunzimea necesară formulării credinței „ex nihilo”, J. Goldstein își propune să demonstreze contrariul. El afirmă că Iason de Cirene[386], pe care îl socotește autorul scrierii, era un bun cunoscător al filosofiei grecești, insistând asupra creației „ex nihilo” tocmai pentru a justifica credința în înviere.

Prezența unor termeni tehnici, precum și structura filosofică a discursului îl fac pe Goldstein să creadă că textul din 2Macabei reprezintă un răspuns al lui Iason față de teoriile cosmologice ale lui Platon și Aristotel. În viziunea

---

[385] Copan și Craig, *Creation aut of Nothing*, 99.

[386] Iason de Cirene a fost un scriitor din epoca elenistică. Trăind în jurul anului 100 î.Hr., el a scris o istorie a Macabeilor în 5 cărți. În viziunea lui Goldstein, 2 Macabei reprezintă un rezumat al lucrării sale, redactat probabil chiar de Iason.

cercetătorului amintit, Iason le cunoaște opera și se străduiește să ofere un răspuns pertinent, legând cosmologia de înviere.

Însă autorul se vede obligat a oferi răspuns nu doar filosofiei grecești, ci, deopotrivă și textului Ecclesiastului, care avea o largă circulație printre evrei. Autorul acestei scrieri pare să nu îmbrățișeze aceeași credință în înviere. În 3,19-21 și 9,2-6 el ridică niște probleme de o nefirească deznădejde. „Căci soarta omului și soarta dobitocului este aceeași: precum moare unul, moare și celălalt și toți au un singur duh de viată, iar omul nu are nimic mai mult decât dobitocul. Și totul este deșertăciune!" (3,19); Este un mare rău în tot ceea ce se face sub soare, căci toți au aceeași soartă și pe lângă aceasta inima oamenilor este plină de răutate și nebunia în inima lor dăinuiește toată viața lor și se duc în același loc cu cei morți (9,3)[387].

Pe bună dreptate, mamei celor șapte frați nu i s-ar fi permis de către societate, de către cutumele vremii, să fie

[387] Drama Ecclesiastului apare și din conștientizarea limitelor umanului: „Atunci mi-am dat seama, privind lucrarea lui Dumnezeu, că omul nu poate să înțeleagă toate câte se fac sub soare, dar se ostenește căutându-le, fără să le dea de rost; iar dacă înțeleptul crede că le cunoaște, el nu poate să le pătrundă" (8,17). „După cum nu știi care este calea vântului, cum se întocmesc oasele în pântecele maicii, tot așa nu cunoști lucrarea lui Dumnezeu, care face toate" (11,5). Pentru autorul 2 Macabei necunoașterea, lipsa capacității de cuprindere a omului, nu trebuie să se convertească în îndoială, ci în recunoașterea puterii incomprehensive a divinității.

îndeajuns de bine documentată ca să lanseze doctrina creației ex nihilo[388]. Goldstein precizează că autorul se folosește de răspunsurile ei pentru a combate părerile tuturor scepticilor. El așază în același discurs logica Ecclesiastului și filosofia greacă, susținând credința în învierea morților[389].

Sub imperiul aceleiași neputințe de înțelegere, mama parafrazează: „Nu știu cum v-ați zămislit în pântecele meu și nu v-am dat duh și viață și închipuirea fiecăruia nu eu am întocmit-o" (2Mac 7,22). Ea recunoaște că Dumnezeu, Creatorul universului este cel care așează viață în pântecele mamei și e Cel Care a așezat rânduiala firii de perpetuare a vieții umane. Depășind cuvintele Ecclesiastului, în cuvântul mamei regăsim un limbaj de-a dreptul filosofic, pe care îl surprinde și Sfântul Ioan Gură de Aur analizând momentul de martiriu.

Prin cuvintele sale, mama oferă un răspuns argumentelor filosofice împotriva învierii corporale. În viziunea lui Goldstein, ea se opune pozițiilor insistente ale intelectualilor greci care încep cu Parmenide, Democrit și Empedocle în secolul al V-lea. Aceștia insisită cu fermitate că „nimic nu poate apărea din ceea ce nu există", iar această insistență a lor pare să fie contestarea unui alt punct de vedere. Aristotel în

---

388 Copan și Craig, *Creation aut of Nothing*, 97.

389 Goldstein, *II Maccabees*, 236.

secolul al IV-lea reia această idee cu precizarea că „aproape" toți intelectualii sunt de acord cu ea, (Metafizica 11,6.1062b). Din păcate, el nu amintește care sunt excepțiile, cine nu împărtășește această teorie[390]. Foarte probabil, în timpul Macabeilor nu exista nici un filosof grec care să susțină creația ex nihilo[391].

De remarcat este și următorul aspect: deși în formularea doctrinei filosofice, „ceea ce nu există" este menționat la singular „τό με ον", autorul folosește forma de plural „οὐκ ἐξ ὄντων" (nu din lucrurile care existau), o expresie ambiguă și care, după cum am văzut, lasă loc multor interpretări. Goldstein afirmă că alegerea acestei expresii poate să fi fost dictată tot de considerente filosofice. Există posibilitatea ca autorul să fi avut cunoștințe despre utilizarea de către unii filosofi ai termenului „τό με ον" pentru „materia informă". Parmenide a folosit într-un poem exprimarea la plural: „ Acest lucru nu va fi dovedit, că inexistența (τό με εοντα) există". Aristotel analizează aceste exprimări diferite ale lui Parmenide și explică paradoxul ce reiese din confuzie pe care Parmenide o face între ceea ce există și ființa abstractă. Din vremea lui Aristotel, filosofii distingeau probabil cele două

[390] Xeniades din Corint poate să fi fost una din vocile secolului cinci care se opunea accepțiunii generale.

[391] Vezi G. C. Stead, „Schöpfung aus dem Nichts,"*JST* 30 (1979): 548.

direcții prin utilizarea participiului singular „ον" - pentru „ființă abstractă" și a participiului plural „οντα"- pentru „existent", „ceea ce există", „lucrurile care există"[392] .

E posibil ca autorul să fi cunoscut învățătura lui Aristotel din „Metafizica" și, în consecință, a ales să folosească pluralul, întrucât creația din nimic nu se referă la ființa abstractă, ci neagă creația materiei din ceva existent deja în exterior. Prin urmare, deși pentru cititorii de mai târziu, formularea este ambiguă și greoaie, intenția autorului a fost tocmai de a înlătura orice ambiguitate vis-à-vis de înțelegerea filosofică a creației[393].

Desigur, maniera în care autorul cărții 2 Macabei a ales să își argumenteze ideile nu ne ajută foarte mult. Așezarea pe picior de egalitate a creației universului și apariția fătului în pântecele mamei nu sprijină foarte mult creația ex nihilo. Antichitatea cunoștea cu siguranță că elementele necesare dezvoltării fătului provin din organismul mamei. Prin urmare, fătul nu este rod al creației ex nihilo. S-ar putea argumenta că versetele 22-23 vorbesc despre cum Dumnezeu a creat universal și capacitatea de reproducere umană, însă

---

[392] F.E. Peters, *Greek philosophical terms. A historical lexicon* (New York: University Press, 1967), 142.

[393] Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, în *PSB 2*, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă, Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1980), 293.

versetul 28 precizează că universal a fost adus la existență asemenea rasei umane.

În lucrarea lor, Paul Copan și William Lane Craig nuanțează discuția. Ei afirmă că în maniera în care mama pune alăturea crearea universului și crearea omului duce la mai multe afirmații incorecte. A spune că „cerul și pământul" și ființele umane au fost făcute dintr-o materie preexistentă este evident greșit. Dar și a afirma că „cerul și pământul" și ființele umane au fost create din nimic este incorect. Și asta pentru că omul nu a fost creat din nimic, ci din țărâna pământului ce deja fusese creat ex nihilo. Ar fi incorect să afirmăm că oamenii au fost făcuți dintr-o materie amorfă, eternă, din lucruri care nu au existat, (2Mac 7,28). Cerul și pământul au fost create ex nihilo, iar omul adus la existență din țărâna ce era deja parte a creației. Autorii lămuresc că expresia „așijderea" sau „în același fel", care așează crearea omului alături de crearea universului face referire la puterea creatoare a Cuvântului divin, puterea nelimitată a lui Dumnezeu de a crea sau de a aduce la viață ceva ce nu exista înainte[394].

Goldstein precizează o constatare interesantă. El afirmă că manuscrisele de origine luchianică (L și La) au apărut într-un timp când doctrina „ex nihilo"era socotită

[394] Copan şi Craig, *Creation aut of Nothing*, 98.

fundamentală pentru credința creștină. Dorindu-se un argument scripturistic cât mai evident pentru susținerea acestei învățături, scribii au fost bucuroși să găsească în versetul 28 un pasaj filosofic care părea să fie un argument perfect. Goldstein susține că, „orbiți de scopul lor", scribii au alterat ușor scrierea expresiei din versetul 28, crezând că fac lucrurile mult mai clare pentru cititor, fără a falsifica intențiile autorului.

Autorul nu pare deranjat de paradoxurile rezultate mai apoi, împotriva învățăturii despre învierea trupurilor. Cu siguranță atunci când unul din frații Macabei prezice că Dumnezeu îi va restaura membrele, el exprimă nădejdea că Dumnezeu îl va crea din nou întreg, indiferent de materia folosită.

Împotriva evreilor sceptici, a saducheilor și a grecilor, autorul susține că învierea doar pare imposibilă. Goldstein face o analogie menită să lumineze neputința omenească de a înțelege învierea. El afirmă că omul, dacă nu ar fi cunoscut deja existența universului sau a reproducerii umane, le-ar cataloga cu siguranță ca fiind imposibile, aceasta pentru că ele nu pot fi înțelese. Universul, ca de altfel, fiecare făptură umană, a luat ființă fără să fi existat mai înainte. În schimb, o ființă umană moartă a existat anterior. Concluzia lui Goldstein este aceea că învierea e mai admisibilă decât

creația și reproducerea umană. E mai firesc, mai simplu ca existența să fie restaurată, așezată într-o stare anterioară, decât a fi adus la existență ceva ce nu a existat anterior.

Așadar, în lumina acestei perspective, Goldstein traduce „οκ εξ οντον" prin formularea „nu după ce au existat". Această ordine nefirească a cuvintelor având rostul de a sublinia dorința mamei de a-și convinge fiul de inexistența temporală. Logica mamei, ce răzbate din text este una plină de o nădejde argumentată ce ar putea fi rezumată astfel: „să nu-ți fie frică să încetezi să exiști. Vei trăi din nou, pentru că lumea a fost creată fără să fi existat și fără ca tu însuți să fi existat".

5.3 *Κτίστης* – valoare teologică în 2Mac

Din cuvântările mamei, reiese o adevărată teologie a creației, bine gândită și argumentată, dar mai ales asumată și proiectată într-o nădejde a vieții veșnice. Pe lângă aceste cuvântări, în cercetarea noastră mai prezintă un interes deosebit analiza substantinvul *creator* –*κτίστης*, care este menționat de trei ori: în 2Mac 1,24; 7,23; 13,14, de fiecare dată referindu-se la Dumnezeu[395].

Este necesar să amintim faptul că substantivul *κτίστης* se găsește doar de 8 ori în Septuaginta și aproape exclusiv în

[395] SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,"203.

scrierile alcătuite în greacă[396]. Termenul nu lipsește din Noul Testament, fiind prezent și în scrierile Părinților Bisericii.

Agneta Enermalm-Ogawa analizează acest fapt și precizează că acest termen se regăsește în 1Pt 4,19, „Pentru aceea, și cei ce suferă, după voia lui Dumnezeu, să-și încredințeze Lui, credinciosului *Ziditor*, sufletele lor, săvârșind fapte bune". Lucrarea sa tratează prezența termenului *κτίστης* în scrierile Părinților Apostolici. În 1 Clement 19,2 termenul apare în următorul fragment: „după ce am participat la multe fapte mari și slăvite, să ne întoarcem la scopul pe care l-am urmărit de la început, acela al păcii. Să ne ațintim privirile spre Tatăl și Creatorul – *κτίστης* întregii lumi și să ne alipim de mărețele și covârșitoarele lui daruri și de binefacerile păcii"[397]. Tot în scrisoarea Sf Clement (62,2) găsim un discurs despre viețuirea în virtute după norma părinților care au fost bineplăcuți „mai înainte smerindu-se în fața lui Dumnezeu și Tatăl și Ziditorul – *κτίστης* și în fața tuturor oamenilor"[398]. Cu același sens găsim termenul și în Constituțiile Apostolice VII[399].

---

396 SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,"204.

397 SF. CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni I*, *PSB* 1, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1979), 57.

398 SF. CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni*, 78.

399 Agneta ENERMALM-OGAWA, *Un Langage de priere juif en grec. Le temoignage des deux premiers livres des Maccabees* (Stockholm: Almqvist & Wiksell Internaţional, 1987), 64.

După cum am precizat mai devreme, nici aici nu este dezvoltată tema creației, ci doar este invocată atotputernicia creatoare a lui Dumnezeu. Agneta Enermalm-Ogawa argumenteză utilizarea termenului tocmai prin grija deosebită de a se răspândi, prin cult, teologia puterii creatoare a lui Dumnezeu. Acest scop este atins mai evident prin folosirea unor expresii verbale, decât prin utilizarea acestui nomen actionis. În acest sens, exprimarea din 1Pt 4,19 *πιστός κτίστης*– „credinciosul Ziditor" este mai cuprinzător înțeleasă prin raportarea la 1 Clement 60,1 *σύ, κύριε, τὴν οἰκουμένην ἔκτισας, ὁ πιστός ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς* – „Tu, Doamne, care ești credincios față de toate generațiile, ai întemeiat lumea". Cu alte cuvinte, expresia din 1Pt 4,19 poate fi rezumatul unei gândiri mai ample, de factură liturgică sau teologică[400].

Termenul *Κτίστης* în 2 Mac 1,24

Începutul cărții 2 Macabei aduce în atenția noastră două scrisori 1,1-9, respectiv 1,10-2,18[401]. Prima este adresată

---

400 Enermalm-Ogawa, *Un Langage de priere juif*, (nota 7), 64.

401 Astfel de scrisori regăsim în timpurile biblice (2Par 30,1-9; Est 9,20-23.) O copie efectivă a unei astfel de scrisori festive a fost recuperată printre documentele de papirus ale coloniei evreiești din zona Elephantine, din sudul Egiptului, astăzi o parte a orașului modern Aswan. Această scrisoare, trimisă în 419 î.H., cerea evreilor din Elephantine, pregătirea necesară praznicului pascal ce se apropie.

evreilor din diaspora egipteană, o epistolă scrisă în limba ebraică sau aramaică, dar păstrată doar în limba greacă. Scrisă în 124, în ea se regăsește stilul epistolar din perioada hașmoneană. Se amintește aici (v. 7-9) o scrisoare festivă mai veche, din timpul domniei lui Dimitrie II, din anul 143, în care evreii îi invitau pe conaționalii lor din Egipt să prăznuiească sărbătoarea Hanukah. Acum, după douăzeci de ani, ei reînnoiesc mesajul, amintind celor din Egipt semnificația sărbătorii ce se leagă de criza macabeiană (v. 7-8) [402].

A doua scrisoare, (1,10-2,18), adresată lui Aristobul[403], deși nedatată, pretinde că a fost scrisă cu puțin timp înainte de purificarea templului din 164. Din primul verset al scrisorii (1,10), suntem informați că aceasta a fost scrisă de evreii din Iudeea și Ierusalim, de Consiliul bătrânilor și Iuda. Autenticitatea acestei scrisori este discutată[404]. Analizând aspectele cronologice, Goldstein apreciază că epistola nu este ceea ce se pretinde a fi, o epistolă scrisă după moartea lui Antioh al IV-lea și înainte de 25 Chislev, când se celebra

---

[402] Lawrence H. SCHIFFMAN, „II Maccabees," în *Harper's Bible Commentary* (San. Francisco: Harper & Row, 1988).

[403] Adresantul scrisorii era un filosof evreu, de renume în timpul lui Ptolemeu al VI-lea Philometor (180-145 i. Hr.); Eusebiu de Cezareea face precizarea că acesta era profesorul regelui.

[404] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 157.

sărbătoarea purificării Templului[405]. El aduce argumente susținând că epistola a fost scrisă spre sfârșitul secolului al II-lea, în jurul anilor 103-102, în limba ebraică[406].

Scrisoarea începe prin a aduce mulțumiri lui Dumnezeu pentru ajutorul acordat în fața asupririlor lui Antioh al IV-lea, amintind apoi evreilor din diaspora egipteană despre importanța respectării sărbătorii Hanuka. În acest context, scrisoarea oferă informații despre originea sărbătoririi Zilei Focului, un moment ce nu mai este precizat nicăieri. Autorul amintește legenda potrivit căreia preoții primului Templu, la plecarea în robia babilonică[407], au ascuns focul de pe altar într-un puț uscat. Întorși din robie, Neemia a trimis sa fie căutat focul, dar s-a găsit doar apa mocirloasă. Pusă pe altarul nou construit, la rugăciunea de invocare a preoților[408],

[405] Goldstein îşi susţine afirmaţiile pe faptul că Antioh al IV-lea a murit în Isfahan în 164 î. Hr.. Vestea morţii sale a ajuns în Babilon în luna a noua a anului Babilonian, respectiv între 20 noiembrie şi 18 decembrie şi, cu siguranţă, abia după cel puţin zece zile la Ierusalim. Mai mult decât atât, Goldstein precizează că Lisias va fi suprimat vestea morţii lui Antioh, întârziind poate cu câteva săptămâni răspândirea informaţiei.

[406] Bickerman, profesorul lui Golstein, era de părere că epistola a fost scrisă în greaca idiomatică.

[407] (v.19) înformaţia este imprecisă. Evreii au fost exilaţi în Babilonia în 587 î.Hr.,iar aceasta a devenit parte a Imperiului persan numai în 539.

[408] Astfel de rugăciuni sunt cunoscute din Manuscrisele de la Marea Moartă şi din surse rabinice, conţinând multe expresii biblice.

aceasta s-a aprins la lumina puternică a soarelui, spre uimirea tuturor (v.22)

În acestă rugăciune se găsesc o succesiune de invocări ale divinității, între care și una care-L numește pe Dumnezeu κτίστης[409]: „Doamne! Doamne Dumnezeule! *Făcătorul* tuturor, Cel înfricoșător și tare și drept și milostiv" (2Mac 1,24).

Expresia *κύριε ὁ θεός*, ce combină vocativul cu nominativul, este foarte frecventă în Septuagintă. S-a interpretat că această exprimare reprezintă o invocare a lui Dumnezeu în ceea ce este El Însuși, fiind înțeleasă totodată și ca o mărturisire a credinței (vezi 2Mac 7,6)[410]. Mai mult decât atât, titlul *κύριε ὁ θεός* a avut, cu siguranță o utilizare în cultul sinagogal, care poate fi considerat ca factor de influență asupra limbajului de rugăciune, fiind asociat cu lectura scripturistică[411]. Evreii au învățat din Tora formula revelată lui Moise de rugăciune, care începe cu repetarea

---

Goldstein precizează ca această rugăciune are similitudini cu binecuvântarea de deschidere a Amidah, o rugăciune tradiţională ce era obligatorie pentru fiecare evreu. SCHIFFMAN, *II Maccabees*.

[409] Această cuvântare în care Dumnezeu este numit *κτίστης*este un caz special, luând în considerare relatarea cuprinsă în a doua scriere/scrisoare festiva 2Mac 1,10b / 2,18 deoarece la începutul cărţii se află aceste scrisori care s-ar putea să provină de la aşa numitul „Epitomator" 2Mac 1,1.10a.10b; 2,19.

[410] ENERMALM-OGAWA, *Un Langage de priere juif*, 63.

[411] ENERMALM-OGAWA, *Un Langage de priere juif*, 63.

numelui divin. Într-un moment de revelare sinaitică, după momentul căderii în idolatrizarea vițelului de aur, Dumnezeu se descoperă lui Moise în felul următor: „Domnul trecând pe dinaintea lui a zis: Yahve, Yahve, Dumnezeu iubitor de oameni, milostiv, îndelung răbdător, plin de îndurare și de dreptate” (Ieș 34,6). Evreii au înțeles eficiența repetării numelui divin în rugăciune, mai ales în rugăciunile de pocăință, de unde s-a și conturat o astfel de exprimare în rânduiala iudaică pentru ziua ispășirii[412].

Exprimarea folosește pasaje de alură biblică: 2Mac. 7,6 introduce o citare din Deut 32,36, iar 2Mac 9,5 folosește o expresie care va fi preluată de Evanghelistul Luca 1,68 „κύριε ὁ θεός τοῦ Ισραηλ” – „Domnul Dumnezeul lui Israel”. Iosif Flaviu, care evita să folosească κύριος, înțelegând termenul ca pe o numire a lui Hristos, folosește *δεσπότης*, dar citează Is 19,19 într-o manieră revelatoare[413].

Ceea ce ne interesează în chip deosebit este exprimarea următoare din text, care îl numește pe Dumnezeu ὁ πάντων κτίστης („Făcătorul a toate”). De cele mai multe ori, când în paginile Scripturii este introdusă tema creației, aceasta este și dezvoltată. În rugăciunea de față însă, exprimarea nu face decât să sublinieze puterea creatoare.

[412] Goldstein, *II Maccabees*,178.
[413] Enermalm-Ogawa, *Un Langage de priere juif*, 63.

Rugăciunea invocă așadar pe Dumnezeu ca fiind supremul Creator, Atotputernic. Textul rugăciunii îi atribuie patru calități: *Cel înfricoșător și tare și drept și milostiv.* În rugăciunea pentru iertarea păcatelor, Neemia folosește aceleași atribute în adresarea sa față de Dumnezeu: „Dar, în mila Ta cea mare, nu i-ai stârpit, nici nu i-ai părăsit, căci Tu ești un Dumnezeu milos și îndurat. Și acum, Dumnezeul nostru, Dumnezeul cel mare, puternic și înfricoșător, Cel ce ții legământul Tău și faci milă, nu socoți ca puțin lucru suferințele ce am îndurat noi, regii noștri, căpeteniile noastre, preoții noștri, proorocii noștri, părinții noștri și tot poporul Tău din vremea regilor Asiriei până în ziua aceasta" (Ne 9,31-32). Aceeași exprimare o regăsim în Deut 10,17 unde Dumnezeu îl copleșește pe Moise în revelația sinaitică sau în Ier 32,18, în rugăciunea profetului.

Termenul Κτίστης în 2 Mac 7,23

Al doilea moment în care Dumnezeu este denumit *κτίστης* este 2Mac 7,23. Aici, mama fraților, încurajându-și fiul cel mic spre martiriu, Îl numește pe Dumnezeu *creator, ziditor al lumii*: „Ziditorul lumii, Care a zidit pe om de la nașterea lui, vă va da ca un milostiv iarăși duh și viață, de vreme ce acum nu vă este milă de voi, iubind legile Lui".

Momentul este unul amintit de mai multe surse iudaice antice și medievale. Desigur, istoricitatea lui nu mai poate fi determinată, întrucât îi lipsește orice încadrare temporară și geografică, relatarea îmbrăcând astfel o aură de legendă[414]. Regii seleucizi, conturându-se pe tiparele Imperiului asirian, avea tehnica de a înăbuși revoltele prin schingiuiri deosebite. În persecutarea evreilor, Antioh vedea o pedepsire a revoltelor, momente de tensiune care erau provocate, în viziunea regelui de Tora. Ascultarea de Tora, se traducea în cotidianul epocii în neascultare față de rege[415].

Argumentul pe care îl folosește mama în a-și încuraja copiii în fața morții se referă la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Ea leagă taina apariției vieții în pântecele ei de taina rezidirii omului dincolo de moarte. *Κτίστης* care a zidit pe om de la nașterea lui va oferi din nou „duh și viață". Deși există similitudini evidente între cuvintele mamei și Cartea Ecclesiatului (11,5), ea nu împărtășește scepticismul Eclesiastului cu privire la viața de apoi (Ecc 3,19-21)[416].

Expresia *duh și viață– τὸ πνεύμα και τὴν ζωήν* este una foarte interesantă în acest context. Era firesc ca într-o scriere antică, evreiască, pomenind tema creației, să fie folosit

414 Schiffman, „II Maccabees."
415 Goldstein, *II Maccabees*, 292.
416 Schiffman, „II Maccabees."

limbajul din Fc 2,7 *πνοήν ζωῆς – suflare de viață*, cu toate că, la nivel biblic, cele două exprimări sunt sinonime.

Întrucât exprimarea apare de două ori în această zonă, inclusiv în ordine inversă în 2Mac 14,46, unde este prezentata moartea lui Razis, cel care se ruga în clipa morții „Celui care stăpânește peste viață și peste duh”, este exclusă posibilitatea unei greșeli de redactare.

Se poate presupune o influență a Eccleziastului, unde, în 12,7 se folosește același termen πνεύμα, acesta fiind principiul vieții, care face diferența între o viață și trupul mort. În textul nostru, un autor străin de Fac 2,7 ar fi scris *duh și viața*. Autorul nostru folosește aceeași expresie, cunoscând Fc 2,7[417].

Desigur, înțelegerea poate fi dusă mai departe, „duhul” reprezentând o manifestare superioară a sufletului rațional, în timp ce „viață” poate exprima o simplă existență animalică. E o explicație plauzibilă, deși textul ebraic sau grecesc nu e conduce neapărat spre o astfel de interpretare. Nici filosofia greacă nu trasează o distincție între πνεύμα și ζωῆς[418].

În schimb, Filon face, în anumite locuri o distincție în sensul sugerat mai devreme. Filon explică ce a înțeles Moise

[417] GOLDSTEIN,*II Maccabees*, 291.

[418] Aristotel şi stoicii vorbesc de manifestări superioare şi inferioare ale vieţii, dar totodată şi de manifestari mai mari sau mai mici de spirit, de duh (Goldstein)

prin „spirit” (*πνεύμα*). S-ar putea rezuma explicația lui după cum urmează: spiritul nu este aerul în mișcare, ci mai degrabă „un fel de urmă imprimată de puterea divină”; Moise se referă la el prin termenul corespunzător „asemănare-chip imagine” și astfel indică faptul că Dumnezeu este arhetipul naturii raționale; omul este un amestec de corp și minte; corpul nostru împărtășește din „vitalitatea animalelor” (ζωῆς), dar nu și din „intelect” (*νους*); gândirea sufletească a omului Moise o numește „spirit” (*πνεύμα*)[419]. Astfel, tradiția filozofică a evreilor vorbitori de limbă greacă a folosit termenii ζωῆς și *πνεύμα* pentru a distinge principiul vitalității animalelor de suflet rațional. În pasajul nostru avem un exemplu scris cu un secol înainte de cariera filosofică a lui Filon[420].

Κτίστης se manifestă ca un milostiv față de cei care nu au avut milă de ei înșiși, față de martiri. Există posibilitatea ca autorul să fi avut în minte aici ecoul mesajului din Is 54, 7-8: „O clipă te-am părăsit, dar cu mari îndurări te iau lângă Mine. Într-o izbucnire de mânie, pentru o clipă Mi-am întors fața de la tine, dar în îndurarea Mea cea veșnică Mă voi milostivi de tine, zice Răscumpărătorul tău, Domnul”. Martirii pleacă din acestă lume cu nădejdea la ceasul învierii

[419] Goldstein, *II Maccabees*, 291.
[420] Goldstein, *II Maccabees*, 291.

lor, la ceasul când se vor face părtași de mila divină. Iar epoca milei promite a fi de durată.

Termeul Κτίστης în 2Mac 13,14

A treia desemnare a lui Dumnezeu drept „Creator" se găsește la 2Mac 13,14. Aici Iuda Macabeul, pregătindu-se de luptă, așează Ierusalimul amenințat de dușmani în grija lui Dumnezeu pe care îl consideră „creator al lumii": „încredințându-se purtării de grijă a Celui care a făcut lumea și îndemnând pe cei care erau cu el ca bărbătește să se nevoiască până la moarte pentru legi, pentru templul Domnului, pentru cetate, pentru patrie și pentru datină, și-a pus tabăra împrejurul Modeinului".

Termenul Κτίστης apare pe fundalul invaziei lui Antioh al V-lea în Iudeea. Însoțit de epitropul Lisias și de oaste multă, acesta „venea cu gânduri barbare, ca să facă iudeilor mai mari rele decât s-au făcut în zilele tatălui său" (13,9). În fața atacului iminent al lui Antioh, Iuda poruncește post și rugăciune, cădere la pământ 3 zile neîncetat (13,12.) încredințându-se apoi purtării de grijă a *Celui care a făcut lumea –Κτίστης*. Iuda atacă noaptea tabăra dușmană, ucigând patru mii de soldați, iar apoi respinge atacul lui Antioh îndreptat împotriva Betțurului. După încă o ciocnire în care Antioh pierde numeroși soldați, acesta încheie pace cu Iuda,

pe acesta recunoscându-l cârmuitor de la Ptolemaida până la ținutul Gherar(13,24) aducând jertfă și cinstind templul Domnului (13,23)[421].

Informațiile pe care le avem în capitol 13 din 2Macabei se regăsesc, cu diferențe semnificative în 1Macabei 6,18-27. Aici se prezintă o capitulare a Betțurului în fața imensei armate străine care intră apoi și pune stăpânire pe Templu (1Mac 6,49-54). Finalul conflictului e determinat de aflarea veștilor că Filip, cel rânduit de Antioh să-l crească pe fiul lui, dorește să ia stăpânirea. La sfatul lui Lisias, ce dorea canalizarea forțelor înspre această nouă problemă, regele face pace cu evreii, oferindu-le dreptul de a-și manifesta liber credința (v.59).

1Macabei nu face nici o referire la Menelau, la o întâlnire a sa cu regele, sau la sfârșitul său, după cum o face 2Mac 13,3-8. Iosif Flaviu precizează că epitropul Lisias l-a convins pe rege că executarea lui Menelau îi va potoli pe evreii răzvrătiți[422]. Acesta a rămas în istorie ca fiind un om stricat și necuviincios. Menelau a fost văzut ca fiind cauza multor ticăloșii, cel care

---

[421] SCHIFFMAN, „II Maccabees."

[422] Îndemnul lui Lisias este unul pe care îl regăsim atât în 2Mac 13,4 cât şi în notările lui Iosif Flaviu. Un sfat verbal, pentru care nu există dovezi documentare, dar care poate să arate o sursă comună pentru autorul cărţii 2 Macabei respectiv pentru Iosif Flaviu.

l-a convins pe tatăl regelui să forțeze evreii în a-și lepăda credința și datinile părintești în favoarea elenismului.

Tot marele istoric evreu, având probabil acces la listele arhiereilor din vechime, ne spune că Menelau a fost arhiereu timp de zece ani[423]. Trădător al conaționalilor lui, el nu găsește îndurare în fața regelui. „Împăratul Împăraților a întărâtat mania lui Antioh asupra celui păcătos" (2Mac 13,4), fiind așadar executat cu cruzime în Bereea (Alep). E gestul unui rege ce dorește să pună capăt unei rebeliuni din provincie pentru a se putea ocupa de rebeliunea din capitală[424]. Autorul subliniază noțiunea pedepsei cu aceeași măsură (v.7-8): „Cu această moarte s-a întâmplat a muri nelegiuitul Menelau, neînvrednicindu-se nici de înmormântare; pe bună dreptate, fiindcă multe păcate făcuse asupra jertfelnicului, ale cărui foc și cenușă erau curate, și tocmai în cenușă si-a găsit moartea".

Limba greacă din versetele 2Mac 5-8 este foarte neclară. Este greu de presupus felul în care arăta instrumentul din Bereea ce i-a adus sfârșitul lui Menelau. Se pare că, la fel ca și în cazul lapidării, mulțimea prezentă juca un rol semnificativ în executarea pedepsei, prin presiunea pe care o făcea asupra condamnatului de a intra în turnul cu cenușă. S-a presupus că în spațiul turnului era jăratec aprins și victima murea prin

423 FLAVIUS, *Antichităţi iudaice II*, 109.
424 GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 455.

ardere. Pasajul nostru, dar și alte scrieri sugerează mai degrabă prezența unei camere cu cenușă în care condamnatul murea prin sufocare[425]. Metoda de execuție era cunoscută ca fiind folosită de conducătorii Imperiului persan[426].

Relatarea capitolului 13 necesită câteva explicații. Se remarcă, înainte de toate, o schimbare a politicii seleucide față de evrei și o încălcare a acordurilor încheiate în anul 148 și prezentate în capitolul 11. Schimbarea e pusă de autor pe seama furiei nestăvilite a regelui. Doar că Antioh al V-lea era încă un copil ce conducea sub orotirea lui Lisias. Goldstein ne spune că el avea vreo nouă ani în momentul desfășurării celor prezentate aici[427]. Totuși, autorul pune agresivitatea seleucidă pe seama regelui. Goldstein precizează aici că e foarte probabil ca autorul scrierii să fi pierdut din vedere o motivație mult mai bună. Pentru Golstein cele amintite aici reprezintă un motiv în plus la a reflecta la originalul scrierii[428]. Dar dincolo de această presupusă furie declanșatoare a războiului, se observă din text că regele și Lisias au o deschidere deosebită în a comunica cu evreii. La această concluzie se poate ajunge observând cum ei poruncesc

---

425 Walter W. How şi J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, vol.1(Oxford: Clarendon Press, 1912), 217.
426 Goldstein, *II Maccabees*, 463.
427 Goldstein, *II Maccabees*, 459.
428 Goldstein, *II Maccabees*,454.

executarea lui Menelau, care era urât de popor, apoi la finalul campaniei, ei fac daruri Templului, iar Lisias apără pacea și poziția lui Iuda Macabeul în fața nemulțumirilor celor din Ptolemaida.

Curioasă este și precizarea din 2Mac 13,2, ce ne spune că Lisias epitropul, pe lângă imensa armată pe care a concentrat-o asupra Iudeii, a venit și cu „trei sute de care de război purtătoare de seceri". E curios faptul că, deși Lisias avea o experiență bogată în arta războiului, el aduce trei sute de care inutile pe terenul accidentat al Iudeii.

Goldstein apreciază că autorul a avut aici o informație greșită. El nu consemnează niciodată neadevăruri cu bună intenție, dar e posibil ca uneori el să folosească aceeași sursă cu autorul cărții 1Macabei, iar alteori, să fi preferat o altă sursă, posibil distorsionată. Există posibilitatea ca uneori, din pricina tradiției orale, anumite evenimente să sufere o oarecare distorsionare. Astfel, s-ar putea explica prezența în text a celor trei sute de care de război[429].

Sursele paralele ne ajută să înțelegem și schimbarea politicii seleucide de care vorbeam mai devreme. Furia regelui față de evrei este înțeleasă în 1Mac 6,18-28 ca fiind cauzată de un atac al lui Iuda Macabeul și al oștirii sale asupra garnizoanei regale la Akra, o cetate din nordul Templului.

[429] GOLDSTEIN, *II Maccabees*,456.

Iosif Flaviu relatând evenimentele pe baza unor amintiri inexacte, nu amintește asediul de la Akra[430]. Nici autorul 2Macabei nu amintește nimic despre acest asediu. Goldstein explică această lacună pe baza faptului că pietiștii, poate și autorul, văd în starea de asuprire voia lui Dumnezeu față de poporul Său. Prin urmare, atacul desfășurat de Iuda și oamenii lui poate fi interpretat ca un act de rebeliune față de divinitate, un păcat[431].

În toate aceste evenimente, Iuda Macabeul își așază poporul în *purtării de grijă a Celui care a făcut lumea– κτίστης*. El se manifestă ca un Atotputernic, creator „ex nihilo", Proniator al poporului și al întregii creației.

Acestor texte biblice trebuie să le alăturăm și înțelegerea pe care termenul o avea în contextul cultural-istoric al epocii. Sensul substantivului *κτίστης* se leagă de ideologia regală a perioadei elenistice, când, după domnia lui Alexandru cel Mare, noii stăpânitori, noile case regale, se evidențiau ca și ctitori. După victoriile dobândite, noii stăpânitori se legitimau prin sărbători dedicate acestor biruințe, dar și prin diferite donații sau ctitoriri, respectiv rectitoriri ale unor cetăți. Dacă un rege ctitorea sau renumea o cetate, atunci

---

430 Josephus FLAVIUS, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* (Bucureşti: Hasefer, 1997), 20.
431 GOLDSTEIN, *II Maccabees*,455.

dobândea calitatea de fondator sau ctitor –*κτίστης*[432]. Putem deduce deci, că pentru autorul cărții 2Macabei cuvântul acesta are semnificații semantice proprii. Întrucât lipsește corespondentul în limba ebraică, există posibilitatea ca, pentru autor, titulatura *κτίστης* să nu însemne neapărat ceea ce noi înțelegem prin expresia „Dumnezeu Creatorul" și aceasta ca o consecință a sensului pe care termenul îl avea în literatura elenistică. Această problemă terminologică oferă textelor o înțelegere deosebită, ea evidențiind contrastul dintre Dumnezeu și rege. Antioh, cel care se socotește *κτίστης*, reprezintă figura opusă adevăratului Întemeitor, care este Dumnezeul lui Israel, iar în 2Mac 13,14, când cetatea Ierusalimului era amenințată de Antioh V, Iuda invocă ajutorul divin, socotindu-L pe Dumnezeu nu doar creator suprem al lumii, ci mai ales întemeitor al acestei cetăți.

Teologia creației din nimic este una care afirmă explicit măreția lui Dumnezeu. În cartea 2Macabei această măreție este subliniată prin numirile date lui Dumnezeu. Pe lângă *κτίστης*, găsim în paginile ei termenul de *Παντοκράτωρ* cu o frecvență nemaiîntâlnită în Scriptură. Numirea aceasta surprinde două aspecte de căpetenie ale cărții, puterea

[432] În Babilon s-a descoperit o inscripţie în care Antioh al IV-lea este numit "κτίστης *και ευεργετης της πολης*". P.F. Mittag, „Antiochus IV Epihanes Eine polemische Biiographie", *Klio Beihefte Neue Folge*, 11 (Berlin, 2006).

creatoare și dragostea proniatoare a divinității. Aceeași nuanță este surprinsă și prin alte numiri ale divinității precum expresia persană „împărat al împăraților”*ο δε Βασιλεὺς τον Βασιλεον* (2Mac 13,4), în contrast cu stăpânitorii lumești care pretindeau venerare deplină din partea supușilor, sau prin cuvintele domn – *Δεσπότης* (2Mac 5,17. 20 ; 6,14; 9,13; 15,22) și stăpânitor – *Διναστης*[433] (2Mac 3,29; 12, 15.28).

Folosirea acestor numiri întărește credința în atotputernicia divină, certificând creația din nimic[434]. Dumnezeu având atributele de atotputernic, împărat al împăraților, domn sau stăpânitor întrunește toate calitățile pentru a fi pe deplin un *κτίστης*, capabil de creația „ex nihilo”.

5.4. Creațio *ex nihilo* în gândirea vechitestamentară și receptarea ei în Biserică

Tema creației din nimic nu apare explicit în scrierile canonice ale Vechiului Testament. În schimb, ea se subînțelege ca fiind singura variantă logică și veridică pentru apariția lumii. Începând cu relatarea efectivă din cartea Facerii și continuând cu minunatele imne din Psalmi sau din

433 În sens lumesc, acest termen este folosit doar în 2Mac 9, 25.
434 Schmitz, „Geschaffen aus dem nichts?,” 214.

profeți, pretutindeni, ea este înțeleasă ca o dovadă efectivă a atotputerniciei divine. În iudaism și creștinism, noțiunea de creație și mai ales a creației din nimic s-a dezvoltat lent. Ea apare pentru prima dată în mod clar doar în iudaismul timpuriu și la interpreții creștini (2Mac 7,28; Rom 4,17; Evr 11,3) conturându-se în secolul al doilea, în creștinism.

Cu siguranță, problematizarea acestor aspecte teologice vine ca răspuns la provocarea pe care o aduce gnosticismul care înțelegea materia ca fiind co-eternă cu Dumnezeu. De altfel, ideea nu este nouă, ci una exploatată din vechime și reluată de-a lungul timpului. Începând din antichitate, filosofii au considerat adesea ca fiind evident faptul că universul este etern și necreat. De aceasta părere au fost Platon și Aristotel, ca de altfel mulți alți filosofi greci. Democrit spunea, mult timp înaintea lui Aristotel că universul e alcătuit din „atomi și vid", care au existat din eternitate[435]. Până de curând, aproape toți materialiștii moderni au presupus că materia nu are origini și că e eternă, recent știința acceptând diferite semne de întrebare și tot mai multe nuanțări în această zonă. Descoperirile astrofizice surprinzătoare ale secolului XX i-au

[435] Se știe că, mult timp, chiar Albert Einstein a fost convins că universul trebuie să fi existat dintotdeauna, acesta fiind unul din motivele pentru care el a respins ideea unui Dumnezeu personal. El credea că un asemenea Dumnezeu este pur si simplu inutil, atâta timp cât universul este ordonat pentru eternitate și este matricea și sursa tuturor lucrurilor.

determinat pe mulți oameni de știință să se îndoiască de faptul ca universul a existat dintotdeauna. Cosmologii au ajuns la un consens asupra duratei temporale a universului care, deși inimaginabil de uriașă, este totuși finită.

5.4.1. Creațio *ex nihilo în ansamblul Vechiului Testament*

Cea mai răspândită concepție în antichitate, în Israel și printre vecinii săi, este aceea că prima activitate a lui Dumnezeu este organizarea haosului. Actul creației este nu atât aducerea la existență a materiei, cât ordonarea haosului preexistent într-o lume care poate să suporte și să susțină viața.

Referatul creației din cartea Facerii nu prezintă explicit o creație „ex nihilo". Cu siguranță pentru Moise, autorul cărții Facere, aspectul precis al felului în care au apărut ființele nu reprezintă o prioritate, nu are importanța pe care i-o dă cercetarea astăzi.

Termenul specific pe care îl aflăm în primul verset al Scripturii desemnând actul creator al lui Dumnezeu este verbul,,bara". Cercetătorii biblici afirmă cu fermitate că acesta este un verb care, la nivelul Vechiului Testament, este rezervat pentru a defini actul creator al lui Dumnezeu,

nefiind împrumutat din limbajul antropomorfic. La toate formele sale, verbul nu este folosit decât pentru Dumnezeu și desemnează o activitate proprie Lui. Obiectul acestui ,,bara" divin este lumea[436]. Superioritatea lui ,,bara" divin asupra creațiilor umane se remarcă și în faptul că complementul acestui verb nu desemnează niciodată o materie, un stadiu intermediar, ci întotdeauna rezultatul, lucrarea finalizată și perfectă. Termenul este pus în paralel cu ,,asah" în Fac 1,26-27, cu ,,yatsar" și ,,konen" în Am 4,13, Is 43,1; 45,18, de unde nu poate să fie invocat decât în favoarea unei noțiuni de ,,creațio ex nihilo"[437].

Luis Stadelman afirmă că, deși nu are sens concret de „ex nihilo", „bara" sugerează mai mult decât o creație dintr-o materie preexistentă. El subliniază că verbul comportă și înțelesul de „noutate", de „rezultat extraordinar"[438].

În această primă prezentare a creației, este interesantă introducerea conceptului de „haos", *tohu va bohu*, un concept pe care autorul îl folosește, mai degrabă, pentru a

---

[436] Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris: Niestlé, 1957), 116.

[437] Jakob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 116.

[438] Luis I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of The World*(Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970), 215.

prezenta creația ulterioară ca un mediu al ordinii, al armoniei depline[439].

Deși J. Chaine prezintă haosul ca o stare de confuzie și dezordine, zicând că totul era cufundat într-o masă acvatică numită abis, „tehom”, un vast ocean care purta toate elementele la sânul lui și care era aruncat în noapte[440], Alfred Voucher susține contrariul. El afirmă că ideea de haos în sensul de dezordine este de origine păgână, fiind complet străină de textul mozaic.

Expresia mozaică „tohu va bohu”, nu desemnează o stare de dezordine și de bulversare, ci starea materiei primordiale, unde nici o ființă nu exista încă la modul distinct, unde nici un element nu apărea în opoziție cu celelalte, unde toate forțele și calitățile materiei erau indivizibile, unde substanțele erau bune, dar nu desăvârșite, ci în stare latentă[441]. Texte ale Sfântului Grigorie de Nyssa și ale Fericitului Augustin, par a da dreptate acestor teorii în sensul în care Dumnezeu, la început, a creat speciile vegetale și animale într-o stare imprecisă. El a produs principiile, puterile, cauzele, rațiunile

---

439 Charles HAURET, *Origines de l’univers et de l’homme* (Paris: J.Gabalda et C.Editeurs, 1953), 53.

440 J. CHAINE, *Le livre de La Genèse* (Paris: Les Editions du Cerf, 1949), 22.

441 Alfred VOUCHER, *L’histoire du salut* (S.D.T. Dammarie les Lzs, 1951), 68.

seminale, sămânța semințelor care, la momentul oportun, fără intervenția specială a lui Dumnezeu, dar sub providența directă, a înflorit în specii multiple[442].

Charles Hauret subliniază că în textul biblic pământul se creează, se formează și se completează. El se formează pentru că Dumnezeu a pus ordine sau a domnit peste dezordine, aceasta fiind lucrarea primelor trei zile, „primul triduum", urmând ca pământul să se umple, pentru că Dumnezeu va amenaja și va orna spațiul nelocuibil, creând oastea cerurilor și a pământului, aceasta fiind lucrarea ultimelor trei zile, al celui „de-al doilea triduum"[443].

Desigur că această stare inițială, maniera în care Dumnezeu creează nu va fi pe deplin cunoscută și înțeleasă de om. Nimeni nu știe în detaliu cum a apărut în lume fiecare lucru, în ce ordine a produs Dumnezeu tot ceea ce vedem, în cât timp a realizat minunile cerului și ale pământului. Dar un lucru cunoscut și deosebit de important este acela că Dumnezeu nu a avut nevoie de nimic și de nimeni. Faptul că relatarea din Facere 1 nu amintește o materie preexistentă este un fapt semnificativ. Kenneth Matthews se bazează pe acest lucru și spune că relatarea scripturistică este atât de diferită de relatările mai vechi ale creației, încât trebuie să

---

[442] Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme*, 62.
[443] Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme,* 43.

deducem pe Dumnezeu ca și Creator desăvârșit[444]. Potrivit atotputerniciei Sale, a fost suficient să vrea și să comande și ceea ce El a vrut și ceea ce El a comandat s-a realizat când El a vrut și cum a vrut[445].

Ceea ce omul cunoaște despre actul creației ține strict de revelație, știm doar ceea ce Dumnezeu a descoperit. Moise nu vorbește despre o creație din nimic, dar îl conduce pe cititor spre o astfel de înțelegere. Gerhard von Rad concluzionează: „Ar fi fals să spunem că „ ex nihilo" lipsește din Fac 1,1 cu desăvârșire. Dar, preocuparea reală aici este de a scoate în evidență forma, crearea ordinii din haos"[446].

Concepția despre Creator ca „marele ordonator" este ilustrată de către alte tradiții biblice prin acea imagine a creației ca o luptă între puterile ordinii și ale haosului. Pentru a stabili ordinea în creație, Dumnezeu trebuie să învingă monstrul haosului reprezentat cu diferite nume și titluri, dar întotdeauna identificat cu apele nestăpânite[447]. În această manieră a luptei dintre Yahweh și apele primordiale, ale haosului, rahav sau leviatanul, apare actul creator în texte

---

[444] Kenneth MATTHEWS, *Genesis 1-11,26* (Nashville: Broudman and Holman, 1996), 129.

[445] HAURET, *Origines de l'univers et de l'homme*, 215.

[446] Gerhard von RAD, *Genesis: A Commentary* (Westminster: Philadelphia, 1972), 51.

[447] Julio TREBOLLE, „Creation" în *The new Interpreter's Dictionary Of The Bible, Volume 1* (USA: Abingdom Press, 2006), 784-5.

din Psalmi, Iov, sau Isaia. Spre exemplu Ps 73,14-17: „Tu ai despărțit, cu puterea Ta, marea; Tu ai zdrobit capetele balaurilor din apă; Tu ai sfărâmat capul balaurului; datu-l-ai pe el mâncare popoarelor pustiului. Tu ai deschis izvoare și pâraie; Tu ai secat râurile Itanului. A Ta este ziua și a Ta este noaptea. Tu ai întocmit lumina și soarele" sau Iov 26;5,10,12: „Înaintea lui Dumnezeu, umbrele răposaților tremură sub pământ, iar apele și vietățile din ape se înspăimântă. El a tras un cerc pe suprafața apelor, până la hotarul dintre lumină și întuneric. Cu puterea Lui, El a despicat marea și cu înțelepciunea Lui a sfărâmat furia ei"[448]. În viziunea teologului Edmond Jakob, această formă de exprimare cu referire la creație, se înrudește cu tradițiile babiloniene ale victoriei lui Marduk asupra lui Tiamat și cu tradițiile canaanite ale luptei lui Baal împotriva mării, însă doar la nivelul unei exprimări metaforice. Sigur că acolo unde se exersează o reflecție teologică asupra creației, în Facere sau în Psalmul 103, elementele mitice sunt clar supuse istoriei.[449] Mai mult, maniera în care ne sunt relatate aspectele creației indică faptul

[448] Pentru aspectele acestea legate de apele primordiale, dar şi pentru raportul dintre referatul biblic al creaţiei şi miturile popoarelor păgâne a se vedea Walther Eichrodt,*Theology of the Old Testament*, vol. 2 (Philadelphia: Westminster Press, 1967), dar şi Chaine, *Le livre de La Genèse*, 22.

[449] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 112.

că adevărata grijă este revelarea atotputerniciei absolute a lui Dumnezeu, și chiar dacă nu avem afirmat deslușit acest înțeles, scopul ultim al narațiunii este formula „ex nihilo”[450].

Vechiul Testament nu ignoră noțiunea de cosmos, din contră, prețuiește și elogiază pe Creator, doar că aducerea la existență a creației apare ca o organizare a materiei. Universul este organizat cu înțelepciune și fiecare lucru se găsește la locul său, făcut la timpul său. Aghiograful care narează creația Îl arată pe Dumnezeu ordonând elementele în maniera unui architect, intervenind direct și personal în actul creației și folosind un limbaj antropomorfic. Yahweh este comparat cu un arhitect care pune temelia unui edificiu și care asigură diverse faze ale construcției (yasad, banah,qanah,konen)[451]. ,,Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea. Acesta pe mări l-a întemeiat pe el și pe râuri l-a așezat pe el”(Ps 24,2); ,,El a zidit locuințele Sale înalte în ceruri și bolta cea de peste pământ a întemeiat-o. El cheamă apele mării și le revarsă peste fața a tot pământul. Domnul este numele Lui” (Am 9,6). Alteori este asemănat unui olar care modelează argila: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie. Apoi

---

[450] Eichrodt, *Theology of the Old Testament*,101.
[451] Jacob, *Théologie de l’Ancien Testament*,115.

Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, și a pus acolo pe omul pe care-l zidise" (Fac 2,7-8); „Că El este Cel care a întocmit munții și a făurit vântul și descoperă omului gândurile sale; El a făcut zorile și întunericul și calcă peste înălțimile pământului. Domnul Dumnezeu Savaot este numele Lui!" (Am 4,13).

Așadar, lipsește o exprimare care să argumenteze ferm doctrina creației ex nihilo. Referatul creației din Facere aduce în discuție atotputernicia creatoare a divinității, dar fără o precizare explicită a cauzalității dintre materie și Dumnezeu. Și aici creația este văzută ca o punere în ordine, înțelegere care continuă în iudaismul de limbă semitică după cum am văzut[452].

Deși este străină de gândirea Vechiului Testament, suveranitatea pe care Dumnezeu o dovedește în organizarea materiei și spontaneitatea cu care elementele se pliază ordinelor Lui, ne obligă să recunoaștem în „creațio ex nihilo" singurul rezultat posibil în gândirea Vechiului Testament[453].

---

[452] Jacques FANTINO, *Creaţia*, trad. Miruna Tătaru-Cazaban (Bucureşti: Anastasia, 2003), 32.

[453] JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament,* 116.

5.4.2. Creațio *ex nihilo în teologia patristică*

Definirea creației din nimic se realizează treptat și lucrurile devin tot mai explicite în momentul în care părinții Bisericii se opresc asupra acestui segment din teologie, provocați de concepțiile filosofiei antice. Prin urmare o teologie a creației „ex nihilo" se naște în creștinismul primar.

În **Păstorul lui Herma**, una din cele mai populare scrieri ale primelor veacuri creștine, găsim mai multe precizări cu referire la creației. Încă din primele pagini, Dumnezeu este prezentat ca fiind divinitatea supremă, de care depinde întrega existență: „El locuiește în ceruri și a făcut *din nimic* lucrurile care sunt și le-a înmulțit și le-a sporit pentru Biserica Lui sfântă"[454]. Puțin mai târziu ideea e reluată și atotputernicia Creatorului subliniată: „Dumnezeul puterilor Care cu marea Lui putere nevăzută și cu marea Lui înțelepciune a zidit lumea și Care prin voia Sa slăvită a dat creației sale frumusețe"[455]. În capitolul „Despre credința în Dumnezeu" observăm cum cititorul e îndemnat să lege credința de atotputernicia creatoare a lui Dumnezeu.: „Mai întâi, crede că este un singur Dumnezeu, Care pe toate le-a creat și le-a tocmit, Care a făcut toate lucrurile *din nimic*. El singur poate să le

[454] *Păstorul lui Herma* (Bucureşti: Herald, 2007), 32.
[455] *Păstorul lui Herma*, 36.

cuprindă pe toate, dar El nu poate fi cuprins”[456]. E important de precizat că această lucrare este una din cele mai timpurii scrieri creștine, scrisă fiind pe la mijlocul secolului al doilea. Regăsim în acest îndemn la credința în Dumnezeu afirmația că El, Dumnezeu „a făcut toate lucrurile din nimic”. Cei care s-au aplecat asupra acestui text ne spun însă că, în limba greacă exprimarea creației „ex nihilo” nu este atât de evidentă în această exprimare. James Noel Hubler este de părere că expresia „έκ μὴ όντος”, în maniera în care apare în acest text, lipsită de alte precizări, nu poate fi luată ca o negare absolută a substratului material. Fraza în sine este insuficientă pentru a rezolva această problemă atât de dificilă. Iar incertitudinea este introdusă aici de faptul că atât „έκ” cât și „όν” pot suporta mai multe interpretări. Hubler precizează că „έκ” nu desemnează neapărat o cauză materială, ci poate indica și aspecte temporale, după cum și „όν” nu se referă neapărat la absența absolută, ci poate avea ca obiect inexistența a ceva ce a apărut mai târziu.

Autorul invocat susține că expresia „έκ τοῦ μὴ όντος” necesită un context mult mai clar pentru a avea forța necesară în a nega cauza materială în generarea creației. El afirmă că această claritate a textului nu o găsim în nici o scriere anterioară secolului al II-lea, ba mai mult decât atât, autorul

[456] *Păstorul lui Herma*, 67.

afirmă că părinții secolului al II-lea au învățat creația „ex nihilo" în paralel cu creația „ex materia"[457].

Sfântul Iustin Martirul, la mijlocul secolului al doilea, este printre primii care face o teologie a creației. O face însă în direcția trasată de filosofie: ,,am fost învățați că, bun fiind, Dumnezeu a creat, la început, din materia lipsită de formă, toate, pentru oameni; care dacă s-ar arăta, prin faptele lor demni de voința Aceluia, am afla că aveau să se învrednicească de trăirea laolaltă cu El, împărățind laolaltă și devenind nestricăcioși și lipsiți de patimă. Căci, după cum la început neexistând ei, i-a creat, tot așa socotim că cei ce aveau să aleagă cele plăcute Lui, aveau să se învrednicească și de nestricăciune și de trăirea laolaltă cu El"[458].

Apologetul pare să accepte dualismul platonist cu privire la veșnicia materiei, el socotind de altfel, că Platon a preluat învățătura despre creație de la Moise: „pentru ca să știți că și Platon, atunci când a zis că Dumnezeu, schimbând materia care era informă a făcut lumea, a luat această învățătură de la didascălii noștri, adică din învățătura primită prin profeți[459]".

[457] James Noel Hubler, „Creaţio ex Nihilo, Matter, Creation and the Body" *în Classical and Christian Philosophy Through Aquinas* (*Dissertations available from ProQuest*, 1995), 111.

[458] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia I*, în *PSB* 2, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă, Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1980), 31.

[459] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia I*, 65.

În continuare, Sfântul Iustin prezentă primele versete ale cărții Facere pe care le socotește sursă de inspirație pentru filosofia platonică. Mai târziu, vorbind despre felul în care se desfășoară întâlnirea creștinilor duminica, despre felul în care se roagă aceștia în Liturghia euharistică, Sfântul Iustin amintește: „în ziua soarelui noi ne adunăm cu toții laolaltă deoarece aceasta este prima zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos Mântuitorul nostru, în aceeași zi a înviat din morți"[460]. Prin urmare, Sfântul Iustin atinge în Apologiile sale aspecte ce țin de teologia creației, însă observăm felul în care el rămâne tributar concepțiilor folosofice ale timpului său.

La finalul secolului al doilea, **Tațian**, discipolul Sfântului Iustin Martirul, formulează pentru prima dată în tradiția creștină, cu multă precizie, învățătura despre creația din nimic. Foarte interesant este faptul că, deși nu face nici o precizare la Cartea 2 Macabei, Tațian folosește „ex nihilo" pentru a justifica învierea morților, legând cele două aspecte teologice în maniera în care o fac frații martiri și mama acestora.

Tațian, o fire mai conflictuală decât profesorul său, nu se multumește doar să apere pe creștini în fața acuzațiilor păgâne de ateism și imoralitate, ci, referindu-se la cultura

[460] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 71.

elenistică, atacă credincioșia și râvna filosofilor, deși el însuși a adoptat un stil filosofic propriu[461].

Învățătura lui Tațian este ancorată în afirmarea monarhiei absolute a lui Dumnezeu. El afirmă că: „Dumnezeul nostru nu-și are originile în timp, El singur este fără început, fiind totodată începutul a toate[462]". Tațian folosește afirmațiile cu privire la atemporalitatea lui Dumnezeu spre a combate viziunea stoicilor care vedeau pe Dumnezeu și materia ca principii gemene. Prin cele învățate de el, Tațian se poziționează nu doar împotriva stoicilor, ci și împotriva platonismului mediu. El urcă la un nou nivel al înțelegerii lui Dumnezeu, pe care îl prezintă ca fiind transcendent și absolut independent, singur puternic și capabil să aducă la existență materia în sine. Prin această viziune, Tațian devine primul din istorie care învață cu fermitate creația „ex nihilo".

El folosește, după cum afirmam deja, învățătura „ex nihilo" pentru a-și contura discursul despre înviere. „Materia nu este fără cauză așa cum este Dumnezeu, și nici nu este egală în putere cu Dumnezeu, pentru că El este dincolo de cauză. Ea, (materia) a fost produsă, și nu a fost produsă de

---

461 HUBLER, „Creaţio ex Nihilo," 117.

462 TAŢIAN, „Adversus Graecos," HUBLER, „Creaţio ex Nihilo", 118. ἄναρχον, cu referire la Dumnezeu a fost un element important în discursul creştin al apologetilor. Mai devreme cu o generaţie de Taţian, Aristide îşi începe apologia, pornind de la acelaşi principiu.

altcineva, ci de Creatorul a toate. Prin urmare, noi credem că va exista o înviere a trupurilor după consumarea tuturor lucrurilor...va exista o Înviere a oamenilor pentru totdeauna, în scopul judecății[463]". Tațian folosește aici logica autorului 2Mac 7 sau a Sfântului Apostol Petru din 2Pt 3,5 unde relația creator – judecător, început – sfârșit subliniază felul în care Dumnezeu, Cel Care a adus lumea la existență, poate să-i aducă și sfârșitul. Pornind de la premiza că materia nu este ἄναρχον, Tațian ajunge la concluzia că este necesar un sfârșit al veacurilor și apoi o înviere a morților. El folosește creația individuală pentru a susține apoi învierea individuală. Logica lui Tațian e una simplă: e mai ușor să restaurezi o persoană decedată, decât să o aduci la existență[464].

463 Hubler, „Creaţio ex Nihilo," 117.

464 Tațian înțelege materia ca fiind opera lui Dumnezeu. El susține clar că Dumnezeu este sursa supremă a existenței, dar procesul apariției materiei nu mai este la fel de limpede în afirmațiile sale. Termenul folosit de Tațian este προβαλλω ce exprimă felul în care materia a fost „exprimată", „proiectată în afară" din Dumnezeu. Termenul este delicat, întrucât era folosit în gnosticism pentru a exprima emanațiile gnostice, dar apare și la Sfântul Irineu în sens biologic, ca și prim principiu. Foarte probabil Tațian folosește termenul în sensul său comun de exprimare de cuvinte sau gânduri, această imagine fiind o prelungire a teologiei Logosului pentru autor. Ideea e regăsită în argumentele sale ce leagă Logosul divin de creație: „Cuvântul care a fost generat întru început, la rândul Său a generat creația noastră, El Însuși, pentru Sine". Hubler, „Creațio ex Nihilo,"120. Deși greșește asemănând apariția Logosului cu apariția materiei,e important felul în care Tațian face diferență între Dumnezeu și cosmosul material.

Viziunea sa asupra monarhiei divine, discursul despre înviere dar și teologia Logosului, au condus spre o înțelegere complet nouă a cosmosului material și a dependenței sale de Dumnezeu, fiind foarte repede asumată de scriitorii creștini de mai târziu.

La puțin timp după Tațian, **Teofil al Antiohiei** pășește pe calea aceleiași argumentări[465]. Puterea creatoare a lui Dumnezeu, creația „ex nihilo" e un argument deosebit pentru apologia învierii. „Gândește-te, dacă vrei, la sfârșitul anotimpurilor, zilelor și nopților, că și ele mor și înviază. Nu este oare o reînviere a semințelor și a fructelor și aceasta spre folosul oamenilor?...pe toate acestea le lucrează înțelepciunea lui Dumnezeu, ca să arate și prin ele că Dumnezeu este puternic să facă învierea universală tuturor oamenilor[466]".

Dacă Tațian și-a îndreptat apologia sa împotriva stoicilor, Teofil vizează prin abordarea sa Platonismul mediu. Platoniștii afirmau că materia este divină și coexistentă cu Dumnezeu. Dar dacă Dumnezeu este nenăscut și materia este nenăscută, atunci Dumnezeu nu mai este Creatorul prin excelență și nici Stăpân a toate. Potrivit platoniștilor, dacă materia este necreată, atunci ea nu mai este schimbabilă și este egală cu

[465] Teofil al Antiohiei scrie după anul 180, lucru dovedit de faptul că el precizează moartea lui Marcus Aurelius.
[466] Teofil al Antiohiei, *Cartea întâi către Autolic*, 290.

Dumnezeu. Teofil surprinde un adevăr evident și subliniază că, din materie orice artizan este capabil să creeze. Puterea lui Dumnezeu reiese tocmai din faptul că El creează din inexistent, aduce lucruri la existență din neființa absolută. „Un meseriaș când are în mâini o materie oarecare, poate face din ea ce vrea. Puterea lui Dumnezeu, însă, în aceea se arată că face ce vrea din ceea ce nu există, precum a da suflet și mișcare nu este cu putință altcuiva decât numai lui Dumnezeu...După cum în toate acestea, Dumnezeu este mai puternic decât omul, tot așa, când vine vorba de a crea și de a face din nimic toate câte sunt și de a face câte voiește și cum le voiește[467]".

Teofil folosește expresia „ουκ εκ οντον"; prin această arătând o fermă opoziție cu privire la veșnicia materiei. Textul exprimă în mod evident creația „ex nihilo" și neagă o cauză materială independentă pentru cosmos. Nici Teofil nu conturează precis cum anume creează Dumnezeu, dar neagă nevoia de materie în actul creației.

Putere creatoare a lui Dumnezeu devine și pentru Teofil argument pentru a susține învierea. „Dumnezeu e Cel Care vindecă și dă viață prin propriul Său Cuvânt și Înțelepciune. Dumnezeu prin Cuvântul și Înțelepciunea Lui a creat toate lucrurile...vei înțelege aceasta când vei lepăda ceea ce este

---

[467] Teofil al Antiohiei, *Cartea întâi către Autolic*, 294.

muritor și vei îmbrăca nestricăciunea, atunci vei vedea după vrednicie pe Dumnezeu. Că Dumnezeu înviază nemuritor trupul tău împreună cu sufletul[468]". Teofil nu face aceeași legătură explicită între creație și înviere pe care o face Tațian, dar discuțiile despre cele două realități scot în relief un paralelism puternic în limbaj și argumentație[469].

Finalul secolului al doilea va fi marcat de un plus de înțelegere asupra „creației ex nihilo" pe care îl aduce **Sfântul Irineu**.

El scrie la puțin timp după Tațian și Teofil și adoptă de la aceștia teologia creației „ex nihilo" . De altfel, argumentele și viziunea Sfântului Irineu se aseamănă mult cu cele ale lui Teofil. În lucrările sale, atenția pe care o oferă creației „ex nihilo" se mută de la apologiile extramuros la scrierea intramuros împotriva ereziilor. Exercițiul pe care Biserica l-a deprins în interacțiunile cu filosofia păgână este folositor în definirea dreptei credințe și delimitarea acesteia în mijlocul ereziilor.

În viziunea Sfântului Irineu „a atribui materia din care sunt alcătuite ființele create puterii și voinței Dumnezeului tuturor lucrurilor este ceva care poate fi crezut, admis și coerent. Aici suntem îndreptățiți să spunem: „Cele ce sunt

468 Teofil al Antiohiei, *Cartea întâi către Autolic*, 286.
469 Hubler, „Creaţio ex Nihilo," 124.

cu neputință la oameni sunt cu putință la Dumnezeu" (Lc 18,27). Oamenii nu pot să facă ceva din nimic (de nihilo), ci doar dintr-o materie prealabilă (sed de materia subjacenti); Dumnezeu îi întrece pe oameni mai întâi prin faptul că face El Însuși materia lucrării Sale, care nu exista înainte"[470]. Atotputernicia divină este văzută de Sfântul Irineu ca fiind argumentul pentru „creațio ex nihilo". Observăm însă că Irineu rămâne la învățătura inițială, refuzând să cerceteze originea materiei sau felul în care Dumnezeu o produce. „Vorbind astfel despre originea materiei, adică spunând că Dumnezeu este Cel care a produs-o, nu ne vom înșela, pentru că știm din Scripturi că Dumnezeu are întâietate asupra tuturor lucrurilor. Dar de unde a produs-o și în ce mod? Acest lucru nu este explicat în Scripturi și nu avem dreptul să ne lansăm, plecând de la propriile noastre opinii, într-o infinitate de conjecturi despre Dumnezeu: o astfel de cunoaștere trebuie să-I fie rezervată lui Dumnezeu"[471].

Sfântul Irineu vede originea erorilor gnostice în scrierile poeților și a filosofilor greci. El afirmă că învățătura despre o materie preexistentă aparține deopotrivă lui Anaxagora, lui Empedocle și lui Platon. Apoi completează : „părerea că

[470] Sf. Irineu al Lyonului, *Aflareaşi respingerea falsei cunoaşteri sau Contra ereziilor* (Bucureşti: Teologie pentru azi, 2007), 202.
[471] Sf. Irineu al Lyonului, *Aflarea şi respingerea falsei cunoaşteri*, 298.

Dumnezeu este sclavul necesității, adică că El nu poate da nemurire la ceea ce este muritor, ori să acorde nestricăciune la ceea ce este stricăcios și orice trecere a lor într-o substanță similară ca natură, toate sunt legate de numele stoicilor, al căror nume derivă de la cuvâtul „portic" și de la toți cei care nu Îl cunosc pe Dumnezeu, adică de la poeți și istorici care au făcut aceste afirmații"[472].

În secolul următor, creațio „ex nihilo" a fost adoptată de mulți scriitori bisericești în timp ce creația „ex materia" dispare din învățătura oficială. „Ex nihilo" a găsit o slăbiciune în sistemul elenistic fapt ce a făcut-o accesibilă în interiorul și exteriorul Bisericii. Teoria a îndepărtat de Biserică pe cei care căutau o abordare conciliantă față de tradițiile intelectuale grecești, deși existau încă nelămuriri care își așteptau răspunsul prin Părinții veacurilor viitoare[473].

Din scrierile lui Tertulian aflăm despre un alt reprezentant al creștinismului timpuriu, **Hermogenes**, care, la cumpăna dintre secolele al II-lea și al III-lea, îmbrățișa credința într-o creație „ex materia". El apare imediat după primele formulări „ex nihilo" ale lui Tațian și Teofil și afirmațiile sale pot să fie văzute ca răspunsuri la învățătura susținută de cei doi.

[472] Sf. Irineu al Lyonului, *Aflarea şi respingerea falsei cunoaşteri*, 225.

[473] De exemplu procesul în sine al creării materiei a rămas neabordat până la Fericitul Augustin.

Hermogene, folosind de asemenea un limbaj filosofic, afirma: „Noi găsim lucrurile rele făcute de El, deși nu prin alegere sau voință. Pentru că dacă ar fi fost făcute prin alegere sau voință, El ar fi făcut ceva inconsistent sau nedemn de El Însuși. Ceea ce El nu face prin alegere trebuie să fie înțeles ca făcut prin vina unui alt lucru: prin materie, fără îndoială"[474].

Potrivit lui Tertulian, Hermogenes argumentează crearea din materia eternă prin existența răului. El folosește vechile noțiuni platoniste cu privire la bunătatea lui Dumnezeu și la răul intrinsec al materiei. Informațiile ce ne parvin prin Tertulian sunt insuficiente pentru a trasa pe deplin învățătura lui Hermogenes, dar ele ne arată faptul că, până la finalul secolului al II-lea, metafizica platonista a influențat continuu tradiția și scriitorii creștini[475].

Sfântul Atanasie folosește logica predecesorilor săi. El leagă însuși apelativul lui Dumnezeu de Creator de actul creației din nimic, întrucât zice dânsul: dacă nu ar fi El cauza materiei nu s-ar mai numi Creator. Pe de altă parte, neputința de a cauza materie L-ar dovedi slab, asemenea omului: „Dacă Dumnezeu nu este și autorul materiei și a făcut lucrurile dintr-o materie existentă, atunci El apare slab,

474 Tertulian, *Adversus Hermogenem*, Hubler, „Creaţio ex Nihilo",113.
475 Hubler, „Creaţio ex Nihilo," 113.

deoarece nu a putut fără materie să producă cele existente, așa cum slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că, fără lemn, el nu poate face nimic"[476].

Nu putem trece cu vederea în cercetarea noastră pe **Sfântul Vasile cel Mare**, cel care s-a aplecat în chip deosebit asupra primelor pagini ale Scripturii. Vorbind despre maniera în care s-a petrecut creația, el afirmă: „Nu pe jumătate fiecare, ci a făcut tot cerul și tot pământul; în același timp și substanța și forma lor. Că Dumnezeu nu este descoperitor de forme; este Creator; a creat însăși natura existențelor[477]". Sfântul Vasile este foarte vehement în omiliile sale în a combate ideile filosofilor care concepeau materia ca fiind principiu exterior și co-etern cu Dumnezeu. El prezinta filosofia epocii cu referire la creație, zicând: „Ziditorul, spun ei, a luat lumea din afara Lui; iar înțelepciunea Creatorului universului i-a dat lumii forma. Deci, după ei, lumea este alcătuită din materia pe care Dumnezeu o avea înaintea Sa – care-și avea existența în altă parte – și din forma și modelul primite de la Dumnezeu[478]". Cunoscând bine riscurile acestei filosofii, care prin materia necreată diminuează atotputernicia divină,

---

[476] Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, în *PSB 15*, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1987), 91.
[477] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *PSB 17*, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 87.
[478] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, 86.

Sfântul Vasile evită să identifice „pământul netocmit și gol” cu materia. El spune: „Dacă materia este nefăcută, urmează mai întâi că este de aceeași cinste cu Dumnezeu și trebuie să fie învrednicită de aceeași prețuire. Dar poate fi, oare, o mai mare lipsă de credință ca aceea de a da materiei celei fără de însușiri, fără de chip, urâtă în cel mai înalt grad, urâțenie nespusă – ca să folosesc chiar cuvintele acelora – de a da, deci, materiei aceeași cinstire ca și înțeleptului, puternicului și preabunului Creator și Ziditor al universului?[479]”

Sfântul Vasile analizezează mai departe și observă cum, din analiza incompatibilității dintre o materie „mefăcută și veșnică” și un Dumnezeu Creator atotputernic, ar rezulta necesitatea logică a existenței unui intermediar creat sau necreat, în și prin care să se manifeste puterea creatoare a lui Dumnezeu, căci dacă nu, atunci materia s-ar substitui total puterii lui Dumnezeu. Sfântul Vasile intuiește acest lucru spunând că: „dacă materia a fost atât de capabilă încât să primească toată știința lui Dumnezeu – că aceia compară materia cu puterea lui Dumnezeu, a cărei urmă nu poate fi găsită (Rom 11, 33) – atunci materia este îndestulătoare prin ea însăși să acopere toată puterea de gândire a lui Dumnezeu. Iar dacă aceia spun că materia este inferioară lucrării lui Dumnezeu, și așa învățătura lor se va preface

[479] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, 85.

într-o blasfemie și mai nesocotită, pentru că, din pricina defectuozității materiei, Dumnezeu n-ar mai fi putut face și lucra propriile Sale opere”[480].

Prin urmare, Sfantul Vasile amintește importanța cugetării cu înțelepciune la cele înalte întrucât nu este firesc să judecăm pe cele dumnezeiești în logica celor omenești.

La rândul său, **Sfântul Grigorie de Nyssa** se înscrie între cei care aduc o contribuție semnificativă în teologia creației. Cu multă reverență, Sfântul Grigorie reia cele tratate de fratele său, Sfântul Vasile cel Mare, în Hexaemeron le corectează și le adâncește înțelesurile.

Pentru Sfântul Grigorie lucrurile sunt clare: „lumea întreagă își ia începutul din neființă și să nu avem nici o îndoială ca ea va fi restabilită și reînoită de Dumnezeu într-o altă stare”[481]. La fel ca înaintașii săi, Sfântul Grigorie leagă creația ex nihilo de atotputernicia voii divine. El ne spune că la Dumnezeu voința este în același timp și putere, așa că, oricâte făpturi au fost concepute de El a fi aduse la viață, toate au fost chemate la existență așa cum au fost gândite[482] .

[480] Vasile Bîrzu, „Cerul şi cosmosul în *Hexaimeronul* Sfântului Vasile cel Mare,” în *Revista Teologică* 3 (2009): 162.
[481] Sf.Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, în *PSB 30*, trad. Teodor Bodogae (Bucureşti: IBMO, 1998), 66.
[482] Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, 96.

Sfântul Grigorie cunoștea foarte bine obiecțiile pe care le întâmpina problema creației din nimic, cunoștea frământările înaintașilor săi și pe cele ale epocii sale. El știa că problema primordială este cea legată de originea materiei și de aceea amintește: „nimeni să nu se tulbure chinuindu-se să afle cum și care este originea materiei, punând mereu întrebări de felul acestora: dacă Dumneze este nematerialnic atunci de unde a apărut materia?…sau cum poate ieși ceva văzut din ceva nevăzut? […] Răspusul la toate: nu putem presupune nici că înțelepciunea lui Dumnezeu ar fi neputincioasă și nici că puterea Lui ar fi lipsită de înțelepciune, ci că se poate dovedi că ele sunt unite în mod deplin”[483].

Într-o cercetare asupra gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa, Gheorghe F. Anghelescu analizează felul în care a înțeles marele părinte ideea în sine de „ex nihilo”. El spune că, pentru Sfântul Grigorie, creația „ex nihilo” înseamnă un act volițional și temporal al emanației de la Dumnezeu. Sfântul Grigorie precizează că Dumnezeu dă tuturor lucrurilor „din nimic existență” sau că „toate lucrurile vin de la Dumnezeu”. Este foarte evident că expresia „din nimic”, din prima afirmație, este folosită de Sfântul Grigorie în sensul formulării de la Dumnezeu din cea de-a doua afirmație. Dar, se întreabă Gheorghe F. Anghelescu, la ce se referă autorul

[483] Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, 97.

prin folosirea termenului „nimic”, al cărui sens în limba greacă înseamnă ad literam „non existență”, ca descriere a lui Dumnezeu? Cu siguranță prin acest termen, Sfântul Grigorie de Nyssa nu se putea referi ad literam la faptul că Dumnezeu este nimic în sensul că El este nonexistent. Un răspuns la această dilemă poate fi găsită în gândirea de ansamblu a Sfântului Grigorie. Concluzia ar putea fi că termenul „nimic” din expresia „din nimic” se referă evident la „materia inteligibilă” din Dumnezeu, precedând emanarea ei din El. Dar aici conștient fiind, în mod clar, că la Plotin „materia inteligibilă” este descrisă ca „existență” și ca „substanță”. Ceea ce cu siguranță nu înseamna că este „nimic” Dumnezeu[484].

Completând teologia Sfântului Vasile cel Mare din Hexaemeron, Sfântul Grigorie aprofundează analiza felului în care a apărut materia. El aduce o nouă viziune în înțelegerea originii materiei pe care o vede având sursa în Dumnezeu. El susține că firea spirituală dă viață forțelor spirituale și întâlnirea acestora produce materia[485].

Argumentația se leagă de existența în materie a acelor „logoi” pe care, în chip desăvârșit, îi va analiza mai târziu Sfântul Maxim Mărturisitorul, afirmând că, la temelia

---

[484] Gheorghe F. ANGHELESCU, „Dumnezeu și creația la Sfântul Grigorie de Nyssa,” în *Analele Universității „Ovidius”, Seria Filologie, XXVII* (Constanța: Ovidius University Press, 2016), 61.
[485] ANGHELESCU, „Dumnezeu și creația”, 66.

tuturor lucrurilor existente, zace câte un temei rațional și creator chiar dacă acesta întrece cu mult puterea noastră de înțelegere[486].

El spune că Dumnezeu a instituit prin voința Sa înțeleaptă și atotputernică tot ceea ce constituie materia: principiile care, în ele însele, nu sunt decât rațiuni, sensuri înalte[487]. Nici unuia dintre aceste principii, separat de celelalte, nu poate sa i se atribuie numele de materie. „Materia se naște numai când acestea se întâlnesc unele cu altele". În lucrarea *Dialog despre suflet și înviere*, Sfântul Grigorie spune că fiecare dintre acestea este logos[488].

Sfântul Ioan Gură de Aur este, la rândul său, ferm în afirmarea creației din nimic. Pentru dânsul, a afirma necesitatea materiei în actul creației este absurd. El spune că „Este semnul celei mai mari nebunii să spui că toate s-au

486 ANGHELESCU, „Dumnezeu și creația," 99.

487 Sfântul Vasile apreciase și el că materia nu este un principiu etern, ci o structură de calități spirituale. În filosofie, Plotin aborda material în aceeași tentă fundamentându-și ideile pe Platon. Acesta, Platon, considera că materia este produsul amestecului dintre idei și spațiu. Aceste afirmații sunt tot mai mult confirmate de cercetările moderne care ne vorbesc despre o inteligență a materiei, despre un substrat rațional și energetic al materiei.

488 Vasile RĂDUCĂ, „Lumea în învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa," accesat 13 Octombrie 2017, http://www.crestinortodox.ro/dogmatica/lumea-vazuta/lumea-invatatura-sfantului-grigorie-nyssa-69090.html.

făcut dintr-o materie preexistentă și să nu mărturisești că Dumnezeu, Creatorul universului, le-a adus din neființă[489]".

Sfântul Ioan Gură de Aur, la fel ca ceilalți Părinți ai primelor veacuri, vede în creație iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu și atotputernicia Lui. El subliniază: „Este, oare, om Creatorul, ca să aibă nevoie de o materiei preexistentă, pentru a-și arăta arta Sa? Este Dumnezeu! Lui I se pleacă toate; creează cu cuvântul și cu porunca[490]". Regăsim aici ideea pe care am văzut-o lansată și în scrierile fericitului Augustin. Dumnezeu creează prin Cuvânt, prin puterea Logosului care aduce din nimic la existență ceea ce era în planul divinității din veșnicie. Libertatea desăvârșită a lui

---

489 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere I*, 40.

490 Sfântul Ioan Gură de Aur folosește imagini foarte plastice pentru a-și argumenta teologia. „Dar cum se poate face ceva din neființă?, întreabă el. Tu spune-mi: cum se poate face ceva pornind de la cele ce sunt? Că pământul a fost făcut din neființă eu cred, iar tu nu crezi; că din pământ a fost făcut omul, asta amândoi o mărturisim. Arată-mi, dar, cum s-a petrecut ceea ce recunoaștem amândoi și este mai lesnicios de arătat: cum s-a făcut din pământ firea cărnii – că din pământ se face nămol, și cărămidă, și oală, și ulcior; iar carne făcută din pământ nimeni nu a văzut vreodată. Cum s-a făcut, deci, firea cărnii? Cum a fost plăsmuit osul? Cum au fost plăsmuiți nervii? Cum au fost plăsmuite venele? Cum au fost plăsmuite arterele? Cum au fost plăsmuite membranele, și grăsimea, și mușchii, și pielea, și unghiile, și perii, și atâta felurime de firi doar din pământ? Ci n-ai putea să spui. Cum, deci, nu este lucru nelalocul lui ca neștiind ceea ce e mai limpede și mai ușor de înțeles să iscodești ceea ce e mai anevoios și mai încurcat?" Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere I*, 48.

Dumnezeu reiese, de asemenea, din felul în care Dumnezeu creează lumea. El „nu este supus vreunei trebuințe a firii, nici nu e rob rânduielii vreunui meșteșug, fiindcă voia lui Dumnezeu e făcător și meșteșugar și al firii și al meșteșugului și al tuturor celor ce sunt”[491].

Sfântul Ioan Gură de Aur folosește aceste argumente în omiliile sale pentru a combate pe ereticii timpului său. El contestă materia preexistentă susținută de manihei cu primul verset al Scripturii „întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”. Neîncrederea în cuvintele Scripturii e văzută de dânsul ca un semn al nebuniei, iar suspiciunile asupra creației din nimic le înlătură cu argumente imbatabile[492].

---

491 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere I*, 42.

492 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere I*, 43. Argumentul Sfântului Ioan Gură de Aur este mai complex și el continuă în aceeași manieră: „Vrei să te trec la alt lucru și mai ușor, care se întâmplă în fiecare zi? Dar nici pe acesta nu mi-l vei putea lămuri. Mâncăm pâine în fiecare zi. Cum, spune-mi, se preschimbă firea pâinii în sânge și flegmă și fiere și în celelalte umori din noi? Că pâinea este îndesată și tare, iar sângele moale și curgător; și pâinea este albă ori de culoarea grâului, iar sângele este roșu și negru. Și celelalte însușiri ale lor dacă le cercetează cineva, mare deosebire află între pâine și sânge. Spune-mi, deci, cum are loc această preschimbare, răspunde-mi. Ci nu poți. Păi neputând să-mi lămurești prefacerea hranei de fiecare zi, îmi ceri socoteală de facerea lumii de către Dumnezeu? Și cum să nu țină asta de nebunia cea mai mare? Dacă e Dumnezeu ca noi, atunci cere-mi să îți lămuresc chipul Facerii”.

Credința cu privire la creația „ ex nihilo" este așadar pentru Sfântului Ioan Gură de Aur una indubitabilă. Faptul că la sfârșitul secolului al IV-lea această teologie era bine conturată în conștiința creștinilor o dovedește faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur o amintește natural, firesc într-o invocare liturgică în rugăciunea trisaghionului liturgic. Aici preotul, în numele întregii comunități se roagă: „ Dumnezeule cel sfânt, Care întru sfinți Te odihnești, Cel ce cu glas întreit-sfânt ești lăudat de serafimi și slăvit de heruvimi și de toată puterea cerească închinat; **Cel ce dintru neființă întru ființă ai adus toate**; Care ai zidit pe om după chipul și asemănarea Ta și cu tot harul Tău l-ai împodobit"[493]. Creația „ex nihilo" este așadar mărturisită și în Liturghia bizantină a primelor veacuri, lucru ce ne arată faptul că învățătura era una asumată și propovăduită cu fermitate de Biserică de mult timp.

Fericitul Augustin este cel care are un rol substanțial în definirea teologică a creației „ex nihilo". El va părăsi în gândire filosofia platonismului mediu, îndreptându-se spre neo-platonism. Fericitul Augustin a mers mai departe decât Plotin, eliminând materia de pe poziția de principiu al răului. În asentimentul părinților Bisericii, el vede în „creațio ex nihilo" expresia omnipotenței lui Dumnezeu, Care este capabil să creeze fără nici un suport.

[493] *Liturghier* (Bucureşti: IBMO, 2012),143.

În teologia creației Fericitului Augustin se observă o dezvoltare în etape ce surprinde frământarea marelui părinte legată de acest subiect. În 393 el scria *Despre credință și Crez*. În acestă operă de început el adoptă teologia lui Teofil al Antiohiei, vorbind despre o creație în două etape, o primă etapă în care Dumnezeu a creat materia fără formă și, o a doua etapă de organizare a materiei în ansambul cosmosului. El susține aici, împotriva maniheismului dualist că omnipotența divină este capabilă să creeze „ex nihilo". „Ei nu-L înțeleg pe Creatorul lumii ca fiind Atotputernic de vreme ce El nu ar fi putut să facă lumea fără o natură necreată de El, respectiv fără materia care să-L fi ajutat[494]". Regăsim aici învățătura deja bine definită ce socotește că este inacceptabil a înțelege materia existând prin ea însăși, coeternă cu Dumnezeu.

În *Confesiuni*, scrise în 397, la scurt timp după numirea sa ca episcop de Hippo, Fericitul Augustin merge mai departe în teologia creației. Analizând primele versete ale Scripturii, el afirmă o atemporalitate în crearea materiei. Autorul ia Facere 1,2 în sens extrem ca o absolută lipsă de formă a materiei și afirmă ca această stare implică atemporalitatea sa: „Este adevărat că lipsa de formă, care aproape că nu reprezintă nimic, nu poate să conțină schimbările timpilor. Este adevărat că din toate lucrurile care au căpătat formă

[494] Augustin, „De Fide et Simbolo," 2,2–Hubler, *Creaţio ex Nihilo*, 145.

nimic nu este mai aproape de lipsa de formă decât pământul și adâncul. Este adevărat că tot ceea ce capătă formă din ceva fără formă este mai întâi lipsit de formă și abia după aceea capătă în mod clar o formă[495]". Așadar, Fericitul Augutin neagă în continuare eternitatea materiei, dar menține o prioritate temporară a ei.

Această etapă va fi la rândul ei depășită în momentul în care, în *Comentariu literal la Geneză*, Fericitul Augustin și-a abandonat teoria despre atemporalitatea materiei în favoarea con-creației.

Con-creația a fost înțeleasă ca fiind o creare simultană a formei și a materiei. Autorul argumentează în această operă că lucrarea celor șase zile a fost făcută simultan, adoptând părerea lui Philon cum că narațiunea celor șase zile a fost folosită doar ca simbol al ordinii creației[496]. El folosește o metaforă foarte plastică, zicând: „Așa cum vocea este materia cuvintelor, dar vorbitorul nu emite întâi o voce fără formă pe care să o poată apoi lega în cuvinte, așa și Dumnezeu Creatorul nu a făcut în începutul timpului o materie fără formă pe care o formează apoi prin ordinul lui ca și cum ar fi fost ulterior gândită. El a creat materia cu formă[497]".

[495] SF.AUGUSTIN, *Confesiuni* (Bucureşti: Nemira, 2003), 290.

[496] HUBLER, „Creaţio ex Nihilo," 150.

[497] AUGUSTIN, „Comentariu literal la Geneză," 1,15– Hubler, „Creațio ex Nihilo," 150. Fericitul Augustin va adăuga conceptului de creație „ex nihilo" pe acela de creație „in principio", deoarece creația are loc prin

Pentru Fericitul Augustin, ieșirea din neființă reprezintă supremul bine făcut de Dumnezeu existențelor, în sensul în care nimicul este neființa, adică răul absolut, întrucât nimic nu este mai rău decât să nu fii. Nimicul nu reprezintă cauza creației, ci acesta se leagă în chip obligatoriu doar de Dumnezeu, lucru pe care Fericitul Augustin îl subliniază: „am privit toate celelalte lucruri și am văzut că toate îți datorează ființa lor, că toate se mărginesc în Tine"[498]. Fericitul Augustin precizează și pericolul părăsirii de Dumnezeu și vede în asta întoarcerea la „nimic": „Ceea ce într-adevăr nu este prin sine, dacă va fi părăsit de ceea prin ce este nu va fi absolut deloc"[499]. Prin urmare, creația depinde întru totul de Dumnezeu. El are suprema existență, în afară de orice

---

intermediul cuvântului. Cuvântul este modalitatea de a crea ceva din nimic. Cuvântul/Logosul este înțeles ca fiind puterea creatoare a Tatălui, la fel ca și în Prologul Evangheliei după Ioan. „*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*"(In 1,3). Dacă lumea a fost făcută după cum am văzut dintr-o materie „con-creată", adică din una care a fost creată concomitent cu lucrurile create, aceasta a fost posibil prin puterea Cuvântului/Logosului divin. Cuvântul poruncii divine este menționat în acest context ca și mediu al creației, servind, totodată, pentru a sublinia independența Creatorului. Același adevăr apare în Ps 32,6.9 unde cuvântul este exaltat ca fiind singurul mediu al puterii. ,,Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor… Că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit".

[498] Sf. Augustin, *Confesiuni*, 152.

[499] Sf. Augustin, ,,Despre nemurirea sufletului", 261 – Ioan F. Pop, *Sfântul Augustin – între elenism şi creştinism*, teză de doctorat (Cluj-Napoca: 2007), 89.

cauzalitate. „Eu sunt Cel ce sunt!" (Ieș 3,14), tot ceea ce există în afară de El depinzând de voia și atotputernicia Sa.

Trebuie amintit apoi felul în care Augustin argumentează creația din nimic prin natura schimbătoare a materiei. În *Despra natura binelui* Augustin precizează: „Dumnezeu este binele suprem, neavând nimic superior Lui. De aceea, El este bunul nemărginit și, prin urmare, etern și nemuritor. Toate celelalte lucruri sunt din El, dar nu sunt identice cu El. Lucrurile făcute de El nu sunt ceea ce este El. Prin urmare, dacă El este singurul neschimbat, tot ceea ce a făcut este schimbabil petru că El le-a făcut din nimic. El este atotputernic și poate chiar din nimic, adică din ceea ce nu are deloc ființă să facă lucruri bune, mari sau mici, cerești sau pământești, spirituale sau corporale"[500]. Dar nu doar această supunere schimbării, ci și starea de păcătuire face creația distinctă de divinitate și creată din nimic. În *Cotra Iulianum* el surprinde: „Eu spun că natura rațională creată poate păcătui pentru că nu a fost făcută din natura lui Dumnezeu. Dacă ar fi fost făcută natural din Dumnezeu, ar fi din natura lui Dumnezeu. Dacă ar fi din natura lui Dumnnezeu nu ar putea păcătui[501]". Prin urmare, creaturile nu sunt din natura divină. Ele sunt din nimic.

500 Sf. Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor* (București: Anastasia, 2004), 17.

501 Sf. Augustin, „Contra Iulianum," Hubler,„Creațio ex Nihilo," 153.

Opera Fericitului Augustin conturează o învățătură clară cu privire la „ex nihilo”. Conturată în etape, viziunea sa e una mai complexă și mai completă decât a predecesorilor săi. El susține co-dependența formei și a materiei. Nu există o voce fără formă, prin urmare nu există materie fără formă, nici veșnică, nici măcar atemporală. Con-creația formei și a materiei, crearea lor simultană rămâne alternativa principală la creația în două etape a gânditorilor creștini dintru început[502].

Prin urmare, Părinții Bisericii primare au manifestat un interes deosebit față de teologia creației și provocările ei. Ei au înțeles progresiv, tot mai precis cu fiecare veac, și au contribuit fiecare cu un plus de înțelegere la felul în care Dumnezeu a adus la existență toate câte sunt. Lumea a fost lămurită ca fiind o realitate creată ce se menține în existență prin Dumnezeu. Creatorul, în conformitate cu voița Sa veșnică și cu atotputernicia Sa covârșitoare a adus totul la existența din nimic, din neființa.

***

Tema creației este una de viu interes pentru toate timpurile, o temă ce a provocat ample problematizări ale aspectelor ei. Creația ex nihilo, reprezintă teoria cea mai pluzibilă din perspectiva teologiei cu privire la începuturile creației. Creația nu este veșnică. Ea are un început, după cum

[502] HUBLER, „Creaţio ex Nihilo,” 145.

va avea și un sfârșit. Lumea a fost creat din nimic și existența ei depinde în întregime de Dumnezeu. Ea nu poate exista prin sine, ci își primește existența de la Dumnezeu și există numai pentru că Dumnezeu dorește acest lucru[503]. În cele relatate mai devreme, s-a putut vedea abordarea profundă a Fericitului Augustin față de această problemă, el precizând „Ceea ce într-adevăr nu este prin sine, dacă va fi părăsit de ceea prin ce este nu va fi absolut deloc"[504].

Desigur, dependența creației de Dumnezeu reiese adesea din paginile scrierilor vechi-testamentare, însă am văzut că referatul creației și celelate scrieri canonice, nu surprind această creație a lumii din nimic. Abia în 2 Mac 7,28 problema este amintită de mama fraților martiri în cuvântarea ei de încurajare a mezinului. Am văzut cum autorul ne introduce aici în teologia creației din nimicul primordial și ne conduce apoi, spre profunzimile veșnicie și ale învierii trupurilor. Așadar, valoarea acestui capitol este dată atât de privirea spre începutul vieții, al creației cât și de teologia sfârșitului ei. Doctrina cea mai clară și cea mai completă din Vechiul Testament despre viața după moarte este cea pe care ne-o dă acest capitol [505].

[503] Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului* (Sibiu: Deisis, 1998), 5.
[504] Pop, *Sfântul Augustin*, 89.
[505] Divo, *Le second Livre des Maccabees*, 109.

Elenizarea, mai ales în maniera impusă de regele Antioh IV a reprezentat un fenomen cutremurător. Dar fragmentul martirizării celor șapte frați și al mamei lor, rodește teologic și umple de curaj și nădejde pe evreii încurajați să rămână fermi în credința părinților lor. Mai mult, cuvintele mamei, izvorâte la ceas de neînchipuită suferință, sunt cele care devin fundament al unei profunde teologii. În viziunea Părinților, Duhul Sfânt este Cel Care călăuzește și inspiră pe om, revelația prin Moise completându-se prin acest moment de descoperire, de ispirație pe care îl are mama mucenică. În veacurile următoare, în și prin Biserică, acest adevăr de credință devine tot mai deslușit, tot mai bine precizat și afirmat în fața ereziilor și a influențelor culturii păgâne. Astăzi problema revine în actualitate, Biserica fiind nevoită să pregătească noi răspunsuri care să fie plauzibile în fața argumentărilor științifice, în continuă schimbare și evoluție. Părinții Bisericii spun că multe adevăruri pecetluite în Sfintele Scripturi vor deveni limpezi abia la sfârșit. Acest lucru e adevărat nu numai pentru evenimentele profețite despre sfârșitul timpului, dar și pentru înțelegerea noastră cu privire la începutul timpului și al omului, așa cum sunt ele revelate în Scriptură[506].

---

506 KALOMIROS, *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului*, 23.

PRONIA DIVINĂ REFELECTATĂ ÎN CĂRȚILE MACABEILOR

Termenul „providență" –*πρόνοια* nu apare în textul căților canonice veterotestamentare, nici în originalul ebraic, nici în traducerea greacă. Prezența lui este semnalată doar în cărțile anaghinoscomena. Sensul pe care acesta îl dezvoltă în aceste scrieri are două direcții: este folosit pentru a menționa „actio aeterna" a lui Dumnezeu, preștiința Lui și dispozițiile Lui pentru realizarea voinței Sale supreme (*πρόγνωσση* și *πρόθεσις*) și, totodată, „actio temporis" a lui Dumnezeu pentru a controla și susține universul și tot ce există în el. Primul sens îl regăsim la autori precum Platon, Filon din Alexandria,[507] Iosif Flaviu sau în scrierile intertestamentare Cartea Înțelepciunii, 3 și 4 Macabei. Al doilea sens este mai des întâlnit și mai prezent în limbajul teologic. În Noul Testament *πρόνοια* apare numai de două ori în FAp 24,2 și Rom 13,14, în ambele situații referindu-se nu la grija lui Dumnezeu, ci la cea a omului. Verbul înrudit πρόνοεο,

[507] Filon din Alexandria tratează acest subiect în lucrarea „Peri pronoias" – „Despre providenţă".

se folosește tot cu privire la om în Rom 12,17; 2Cor 8,21; 1Tim 5,8[508].

Deși Scriptura ebraică nu dezvoltă o teologie structurată cu privire la acest capitol, întreg Vechiul Testament nu este altceva decât o revelare a providenței. În fiecare pagină, în fiecare făgăduință, în spatele fiecărei profeții este mâna sigură a lui Dumnezeu. El susține toate lucrurile, dirijează toate lucrurile, planifică toate lucrurile, supraveghează toate lucrurile, lucrează toate prin prisma atotștiinței sale mântuitoare. Se poate afirma, pe bună dreptate, că pronia divină nu este o temă secundară, dedusă din pasaje obscure, ci este coloana vertebrală a Scripturii, prezentă pretutindeni chiar și atunci când e mai greu de observat[509].

Maniera în care referatul creației prezintă începutul istoriei este un argument în sprijinul providenței. Cuvântul ebraic

---

[508] J.I.Packer, „Providență," în *Dicționar biblic*, accesat 10 Februarie 2019, http://dictionarbiblic.blogspot.com/2012/08/providenta.html.

[509] Ideea providenței în sine nu este o noțiune iudaică sau creștină. Aceasta a reprezetat un subiect destul de discutat în lumea greco-romană a secolului I. Despre existența unei providențe vorbesc și autorii lumii antice. Cicero în „De Natura Deorum", Seneca, în „De Providentia" analizează aceste aspecte ce țin de existența lumii. Socrate argumentează că un act de providență se manifestă în construirea organelor umane („Memorabilia lui Xenofon", I. 4, 2). Deși nu ne-o prezintă într-o formă sistematică sau coerentă, Scriptura Vechiului Testament manifestă credință în purtarea de grijă a lui Yahweh față de întreaga creație și în chip deosebit, față de poporul lui Israel.

„bara”, folosit pentru acțiunea primordială a lui Dumnezeu în raport cu lumea, înseamnă mai mult decât „a face”, „a creea”. Verbul transmite și înțelegerea că, Dumnezeu, Cel Care aduce la existență, nu se retrage din mijlocul operei sale, ci o susține, o păstrează în rânduială. Existența nu depinde de divinitate doar în momentul creației, ci depinde permanent și total de Dumnezeu. Orice ieșire din sfera proniei divine ar fi egală cu întoarcerea în non-existență.

Psalmii lui David sunt profund impregnați de încrederea totală în providența divină. Deși sălășluind în înaltul cerului, El poartă de grijă constant de umanitate: „Domnul este în locașul cel sfânt al Său, Domnul în cer are scaunul Său. Ochii Lui spre sărac privesc, genele Lui cercetează pe fiii oamenilor” (Ps 10,4). Deși e cârmuitor al universului, poartă de grijă de fiecare individ și de nevoile lui: „Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi” (Ps 22,1). Psalmistul e convins de faptul că istoria se scrie sub ochii atotvăzători și atoatecunoscători ai divinității. „Cele nelucrate ale mele le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta toate se vor scrie; zi de zi se vor săvârși și nici una din ele nu va fi nescrisă”(Ps 138,16). De altfel, întreg Vechiul Testament e o mărturie despre cum pronia divină i-a însoțit pe evrei în momentele de cumpănă, rânduind destine special care au păzit poporul pe calea ascultării de Dumnezeu.

Vechile rugăciuni iudaice afirmă activitatea proniatoare neîntreruptă a lui Dumnezeu. „El ajută și susține pe cei vii, înviază morții, sprijină în cădere, vindecă bolnavii, eliberează pe cei captivi”[510].

În literatura intertestamentară, ideea providenței este asumată de noul termen πρόνοια. Înțelepciunea lui Solomon (14,3) dă glas exclamației: „O, Părinte, pronia Ta ocârmuiește luntrea, Tu, Care ai deschis cărări în mare și drum nerătăcitor în volbura valurilor”.

Evreii au înțeles că viața lor era în mâinile lui Dumnezeu și că grija Lui față de ei le aducea o siguranță deosebită. Aceeași înțelegere o așează și Iuda Macabeul în cuvintele „Precum va fi voia în cer, așa să fie” (1Mac 3,60), încurajându-și soldații ce se pregăteau de luptă. Aceste gânduri sunt în conformitate cu toată învățătura Vechiului Testament despre suveranitatea universală a lui Dumnezeu și cu purtarea de grija a Lui față de întreaga făptură[511].

În teologia creștină, providența este definită ca o activitate neîntreruptă a Creatorului prin care El susține creaturile Sale într-o existență ordonată (FAp 17,28; Col 1,17; Evr 1,3), îndrumă și guvernează toate evenimentele, circumstanțele și

---

510 A doua binecuvântare din cadrul rugăciunii „Shemoneh Esreh”.

511 Jonathan Huggins, The Providence of God in The Acts of the Apostles,” *Scriptura* 113 (2014), accesat 10 Februarie 2019,http://scriptura.journals.ac.za/pub/article/view/916/883, 1.

acțiunile îngerilor și ale oamenilor (Ps 107; Iov 1,12; 2,6; Fac 45,5-8) și direcționează totul pentru împlinirea scopurile Sale (Ef 1,9-12)[512]. Această convingere neclintită străbate întreaga Scriptură, atât a Vechiului, cât și a Noului Testament.

6.1. Aspecte ale providenței în Cărțile Macabeilor

Providența lui Dumnezeu asupra lui Israel este esențială în perioada macabeeană. În plină epocă elenistică, poporul evreu se încăpățâna să rămână un reper moral pentru popoarele din jur, un reper de credință în mijlocul unei lumi necredincioase. Deși întotdeauna a fost un popor mic, Israel a avut o importanță vitală pentru celelalte neamuri. Încercările acestora de a-i copleși au fost respinse de un Dumnezeu care însoțește istoria la fiecare pas.

Pronia reprezintă una din temele principale ale Cărților Macabeilor, deși acest lucru este uneori mai greu de sesizat. În 1 Macabei se poate vorbi chiar despre absența lui Dumnezeu la nivelul textului. După capitolul 5 mai ales, termenii „Θεος” sau „Κυριος” nu mai apar. Până și ideea de cer, cu referire la divinitate, apare doar în trei locuri 1Mac 12,15; 9,46; 16,3. Cele trei texte însă, fac referire

512 Packer, *Providență.*

la „ajutor din cer", la purtarea de grijă a lui Dumnezeu cel nepomenit. La fel, rugăciunea din 1Mac 7,37-38,41-42 este, în mod evident, adresată lui Dumnezeu, chiar dacă adresarea lipsește. Prezența termenului „Κυριος" în versetele 37 și 41 e contestată de către cercetători[513]. Aceștia apreciază că termenul este o adăugare ulterioare a scribilor care au dorit să ofere mai multă coerență textului[514].

În schimb, cartea 2 Macabei abundă în referiri la providența divină, fie că ne referim la momente excepționale, fie că ne referim la simple aluzii sau interpretări ale ajutorului divin:

- 3,24 „Domnul părinților și Stăpânul a toată puterea a făcut o minunată arătare, încât toți cei ce îndrăzniseră să vină, spăimântându-se de puterea lui Dumnezeu, au leșinat și s-au înfricoșat".

- 5,2-4; Și s-a întâmplat ca în timp de patruzeci de zile s-a văzut peste toată cetatea prin văzduh, alergând, călăreți cu haine aurite îmbrăcați și cu sulițe ca și ostașii cei înarmați, și cetele de călăreți rânduite și bătându-se unii cu alții, și

[513] Daniel R. Schwartz, *On something biblical about II Maccabees*, accesat, 3 Februarie 2016, http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/1st/papers/Schwartz96.html.

[514] D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch* (Mainz: Matthias Grünewald, 1967), 35.

năvăliri de amândouă părțile și vălmășag de paveze și mulțime de suliți și săbii scoase și aruncări de săgeți și străluciri de podoabă de aur și de tot felul de platoșe. Pentru aceea, toți se rugau ca să fie spre bine arătarea aceasta".

- 10,29-30; „Și pe când se băteau cu înverșunare, s-au arătat vrăjmașilor din cer cinci bărbați străluciți, călări pe cai cu frâie de aur, care purtau în luptă pe Iudei. Doi dintre ei luând pe Iuda Macabeul în mijloc și acoperindu-l cu armele lor, îl păzeau nevătămat; iar asupra vrăjmașilor aruncau săgeți și trăsnete. Deci învălmășindu-se, pentru că nu vedeau, și tulburându-se, cădeau în sabie".

- 11,8; „Și împreună cu osârdie pornind, și la Ierusalim fiind ei, s-a arătat un călăreț eu haină albă mergând înaintea lor și cu arme de aur sclipind".

- 12,22; „De la început, când s-a ivit ceata lui Iuda, s-au îngrozit vrăjmașii și s-au înfricoșat de fata Celui care toate le vede și s-au pornit a fugi care cum putea, încât de multe ori ei între ei se vătămau și se tăiau cu ascuțișul săbiilor".

- 14,15; „Și auzind de venirea lui Nicanor și de adunarea neamurilor, presărându-și capetele cu pământ, se

rugau Celui care pe veci a întemeiat pe poporul Său și Care pururea fățiș a apărat partea sa”.

- 15,27 „Și cu mâinile oștindu-se, iar cu inimile rugându-se către Dumnezeu, au doborât treizeci și cinci de mii, veselindu-se foarte mult de această măreață arătare a lui Dumnezeu”.

Autorul corelează actele divine cu purtarea de grijă a lui Dumnezeu, pe care o regăsim atât de prezentă. De altfel întregul război al Macabeilor a fost unul așezat sub aceste auspicii.

Autorul 2 Macabei surprinde diferența de forță dintre cele două armate. Iuda Macabeul cu mica lui oștire avea de înfruntat oastea numeroasă și experimentată a regelui sirian. Aceasta avea în componența ei numeroși soldați profesioniști, infanterie, cavalerie, care de luptă și chiar elefanți. Pentru a surprinde dramatismul situației este suficient să citim cum Lisias „nicidecum nu se gândea la puterea lui Dumnezeu, ci se semețea cu zecile de mii de pedestrași și cu miile de călăreți și cu optzeci de elefanți” (2Mac 11,4); iar Timotei avea cu sine „o sută douăzeci de mii de pedestrași și o mie cinci sute de călăreți” (2Mac 12,20). Concluzia oricărui cititor este aceea că armata lui Iuda se află în fața unui

inamic imposibil de infrânt. Scriitorul însă conduce textul spre o înțelegere căreia i-a dat glas psalmistul David „Unii se laudă cu căruțele lor, alții cu caii lor, iar noi ne lăudăm cu numele Domnului Dumnezeului nostru" (Ps 19,8). În planul lui Dumnezeu numerele sunt total inconsecvente. Importat este ajutorul lui Dumnezeu. Acesta este singurul factor care este cu adevărat relevant[515]. Când Dumnezeu îi ajută, Iuda și oamenii lui sunt victorioși. Autorul nu ezită a sublinia felul minunat în care Yahweh vine în ajutorul oștirii israelite: „Și ajutându-le Atotputernicul, au omorât din vrăjmași mai mult decât nouă mii și au rănit și au ciuntit de mădulare cea mai mare parte din tabăra lui Nicanor, și pe toți i-au silit să fugă" (2Mac 8,24).

Superioritatea numerică pălește în luptă, dacă evreii îl caută pe Dumnezeu în rugăciune. În mod repetat, Iuda se ruga înainte de conflict și i-a încurajat pe oamenii săi să strige la cer. De aceea se acordă multă atenție rugăciunii și mărturiei ajutorului lui Dumnezeu[516]. În fața oștirii inamice, Iuda își încurajează soldații îngroziți de numărul invadatorilor: „Lesne este să închizi pe mulți în mâinile celor puțini și nu este osebire înaintea Dumnezeului cerului dacă mântuirea

---

[515] Sam Janse, *„A Little Help or a Great Help? Jesus and His Time Against the Background of 1, 2 Maccabees and Daniel,*" în *Scriptura 102* (2009), accesat 3 Februarie 2016 pe http://scriptura.journals.ac.za/pub, 398.
[516] Janse, „A Little Help or a Great Help?," 399.

vine prin mulți sau prin puțini. Că nu în mulțimea oștirii stă biruința războiului, ci din cer este puterea" (1Mac 3,18-19). Acesta este principiul de bază al războiului sfânt ce este definit deja încă din 1Rg 14,6: „Atunci a zis Ionatan către tânărul care purta armele sale: „Hai să trecem la acești netăiați împrejur; poate ne va ajuta Domnul, căci pentru Domnul nu e greu să izbăvească și prin puțini, ca și prin mulți".

Dacă în partea de început accentul cade pe credința evreilor și pe ajutorul divin, pe parcurs vedem cum lucrurile se schimbă. Oștirea macabeeană crește treptat. Sub conducerea lui Simon și Ioan Hircan, evreii reușesc să se contureze ca o armată profesionistă, devenind un factor militar important[517]. Armata iudaică ajunge la un moment dat să dețină și un corp de cavalerie (1Mac 16,4.7), până atunci prerogativă a sirienilor.

Interesant este însă faptul că, în timp ce numărul trupelor israelite crește, starea de rugăciune scade. Este izbitoare discrepanța ce poate fi sesizată în această direcție. Sub Iuda Macabeul rugăciunea pentru a primi ajutorul divin pe câmpul de bătălie era constantă, permanent înălțată de soldați, bătrâni, femei. Sub Ionatan, autorul amintește doar două momente de rugăciune (1Mac 9,46; 11,71), în timp ce sub domia lui Simon și Ioan Hircan rugăciunea nu mai este amintită deloc.

[517] Janse, „A Little Help or a Great Help?,"399.

Probabil din această pricină Moise precizează porunca divină cu privire la rege: „să nu-și înmulțească acela caii și să nu întoarcă pe popor în Egipt, pentru ca să-și înmulțească el caii, căci Domnul v-a zis: Să nu vă mai întoarceți pe calea aceasta. Să nu-și înmulțească femeile, ca să nu se răzvrătească inima lui, și nici argintul și aurul lui să nu și-l înmulțească peste măsură" (Deut 17,16-17). Avuția, puterea seculară, îl rupe pe om de Dumnezeu, creează iluzia independenței. Sam Jense apreciază că această creștere pe plan militar a Macabeilor i-a transformat pe aceștia în Hașmonei, adevărați regi, constructori ai unui sistem care semăna cu regimul sirian împotrivă căruia luptau. Idealul teocratic al începutului suferise o secularizare[518].

Providența divină este adânc subliniată și în Cartea 3 Macabei. În plină persecuție, cunoscut fiind felul în care demersurile asupritorilor sunt îngreuiate, autorul prezintă cu fermitate: „Iar aceasta a fost lucrarea purtării de grijă a lui Dumnezeu, cea nebiruită a Celui Care din cer ajuta iudeilor".

Textul 3 Macabei 5 prezintă o lucrare minunată ce scoate în evidență pronia. Regele Ptolemeu plănuiește distrugerea comunității de evrei din Alexandria. Ermon primește poruncă să năpustească cei cinci sute de elefanți din grija sa, înarmați și adăpați cu vin, peste evreii înlănțuiți. Autorul

518 Janse, „A Little Help or a Great Help?," 400.

prezintă cum Dumnezeu zădărnicește planurile regelui, mai întâi aducând peste el un somn adânc, apoi aducând uitarea. 3Mac 5,30 precizează că : „Iar el umplându-se de grea mânie pentru aceste cuvinte – pentru că cu **purtarea de grijă a lui Dumnezeu** i se risipise tot gândul cel despre acestea – și căutând groaznic către el, a zis: „De ar fi părinții tăi aici sau fii fiilor, aceștia ar fi gata de mâncare fiarelor sălbatice, încât s-ar sătura din trupurile lor în locul nevinovaților Iudei, care, mie și părinților mei, întreagă și nemutată credință au arătat". Revenindu-și din uitare, regele poruncește a treia oară nimicirea evreilor. Însă când cu oastea și elefanții se năpustesc asupra comunității, la rugăciunea evreilor în frunte cu bătrânul Eleazar, „Atunci marele, slăvitul, atotțiitorul și adevăratul Dumnezeu, arătând sfânta Sa față, a deschis porțile cele cerești, din care doi slăviți îngeri înfricoșați la chip s-au pogorât văzuți de toți, afară de Iudei. Și s-au așezat în fața oștirii vrăjmașilor, și puterea vrăjmașilor au umplut-o de zbucium și de frică, și cu obezi au legat-o din care nu s-au putut mișca, și sub frică a fost și trupul regelui, îndrăznirea lui cea cu grea mânie uitând-o" (3Mac 6,18-20).

Relatările din cartea 3 Macabei fac din pronia divină un obiect al precizărilor precise. Textul ilustrează explicit felul în care Dumnezeu își manifestă grija pentru poporul credincios în chip minunat.

Perspectiva teologică a providenței divine o avem bine conturată și în cartea apocrifă 4 Macabei, ce reiterează martiriul celor șapte frați. E foarte interesant cum autorul reușește să dezvolte tocmai această idee în contextul dramatic al martirajului. Fratele cel mai mare se stinge din viață sub greutatea chinurilor, înțelegând dimensiunea izbăvitoare a jertfei lor și îndemnându-și frații „Luptați-vă lupta sfântă și nobilă pentru evlavie, căci, prin ea, dreapta providență care a fost și a părinților noștri va fi binevoitoare neamului nostru și îl va pedepsi pe tiranul blestemat!" (4Mac 9,24). Aceeași providență divină veste numită „dumnezeiască și atotînțeleaptă" (4Mac 13,19), iar mai târziu, autorul afirmă o puternică legătură între poporul lui Israel și pronia divină: „Prin sângele acelor oameni evlavioși și prin împacarea adusă de moartea lor, providența divină a salvat Israelul, odinioară copleșit de rele"(4Mac 17,22)[519].

6.2. Exegeză la 2Macabei 3

Un moment special ce subliniază providența divină în 2 Macabei este relatat în capitolul 3. Aici, cancelarul sirian Eliodor, este trimis de Seleucus al IV-lea împreună

[519] Peter Frick, *Divine Providence in Philo of Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 6.

cu un corp de soldați ca să intre în visterie pentru a jefui tezaurul Templului. O priveliște incredibilă însă, îl oprește: „li s-a arătat un cal care avea pe el un călăreț groaznic și era împodobit cu foarte frumos acoperământ și, pornindu-se iute, a lovit pe Eliodor cu copitele cele dinainte; iar cel care ședea pe cal se vedea având arme de aur. Și încă alți doi tineri s-au arătat înaintea lui, puternici foarte, strălucind de mărire și cu îmbrăcăminte luminoasă, care, stând de amândouă părțile, neîncetat îl băteau cu multe lovituri, copleșindu-l"(2Mac 3,25-26). Bătut, pe jumătate mort, lui Eliodor i se descoperă că pentru rugăciunile arhiereului Onia, va scăpa cu viață. Eliodor recunoaște astfel autoritatea Dumnezeului lui Israel „aducând jertfă Domnului și făgăduințe foarte mari făcând Celui care i-a dăruit viața, și mulțumind lui Onia"(2Mac 3,35)[520].

Goldstein face o corelație între cele relatate aici și textul din Dan 11,20. Proorocul precizează că „în locul lui va veni altul, care va trimite un strângător de dări în locul care este gloria regatului (Ierusalimul), dar în câteva zile va fi doborât

[520] Deși Cartea 2 Macabei este o scriere anti-elenistică prin ideologia sa ce se împotriva regelui Antioh al Siriei, totuși autorul ei folosește stilul literar și motivele teologice ale elenismului. Relatări ca cele de mai sus, numite aretalogii (din „aretai", fapte glorioase, miracole, virtuți) se găsesc în mod repetat în limbile greacă și Istoriografia elenistică, de ex. în Herodot.

nu prin mânie, nici prin război". Relatarea din 2Macabei pare a fi o împlinire a celor precizate de Daniel. Expresia „gloria regatului" e înțeleasă ca fiind un epitet al Templului, conform Ps 9,1; 96,7-9. Prin urmare, strângătorul de dări este trimis cu scopul precis de a confisca averea Templului[521].

2Mac 3 și Dan 11, 20 sunt singurele surse pentru acțiunea întreprinsă de Eliodor și pentru relatarea opririi sale miunate. Iosif Flaviu a adunat momente despre minunile lui Dumnezeu, dar pe cele trăite de Eliodor nu le amintește. Goldstein vede în această omisiune a istoricului evreu un act premeditat. Fiind un descendent mândru al Hasmoneilor, el a omis ceea ce el a înțeles ca fiind o propagandă pentru rivalul Onia al marilor preoți[522].

Eliodor a copilărit împreună cu Seleuc al IV-lea. Cu toate acestea, moartea suveranului este pusă pe seama lui, ca unul care a dorit să-i uzurpe tronul în 175 î. Hr[523]. Numele Eliodor - „darul soarelui" era unul des întâlnit în Siria, reflectând popularitatea cultului soarelui acolo[524]. Cu siguranță, Eliodor știa că demersul lui va fi văzut ca un afront față de Yahweh. Tocmai pentru a nu întâmpina opoziție, sosirea lui a fost o surpriză; „Eliodor dând veste că merge în cetățile Coele-

[521] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 197.
[522] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 197.
[523] Hans VOLKMANN, „Heliodor I," *Der Kleine Pauly* 2 (1967): 995.
[524] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 207.

Siriei și ale Feniciei, iar cu fapta plinind porunca regelui" (2Mac. 3,8).

Relatarea din 2 Macabei 3 folosește un model narativ specific vechiului Orient și Greciei Antice, despre cum un zeu își apără templul de hoți[525]. O tăbliță de lut babiloniană, datând probabil din secolul al VI-lea î. Hr., relateză cum Enlil și ceilalți zei au trimis un „šēdu", forță spirituală împotriva lui Kuturnabbunte, rege din Elam, pentru a-l împiedica să ia o diademă din templul Ekur de la Nippur . Un „šēdu" ar putea avea forma unui om cu aripi și cap de taur, ceea ce ar fi o paralelă bună pentru călărețul și calul minunat din viziunea lui Eliodor[526].

Herodot povestește cum zeii au păzit comorile sacre din Delphi de armata lui Xerxes în 480 î.Hr. Potrivit relatării marelui istoric, un fulgerul a căzut din cer și i-a lovit pe invadatori. Două creste s-au desprins de pe Muntele Parnassus și s-au rostogolit asupra lor. Potrivit unei alte relatări, consemnate tot de Herodot, armata persană a fost urmărită de două figuri supranaturale înarmate precum infanteriștii, paralelă cu cei doi tineri bărbații din versetul 26[527].

---

[525] Niels Stokholm, „Zur Oberlieferung von Heliodor, Kuturnabbunte und anderen Missgluckten Tempelraubern," *Studia Theologica* 22 (1968): 16.

[526] Goldstein, *II Maccabees*, 198.

[527] Goldstein, *II Maccabees*, 198.

În studiul său, Stokholm ajunge la o concluzie interesantă: ori de câte ori un rege sau delegatul său nu au reușit să pătrundă într-un templu și să-l desacralizeze, grecii sau membrii vechilor popoare din Orientul Apropiat vor adapta evenimentul acestui gen ancestral de relatare[528].

Autorul 2 Macabei se pare că folosește pentru acest fragment două izvoare: Memoriile arhiereului Onia al IV-lea și Sursa Comună. Goldstein vorbește despre două versiuni ale aceleiași întâmplări, care ar fi contopite în relatarea capitolului 3. Având două informații diferite, autorul, le-a păstrat pe amândouă, încercând să le armonizeze. Versiunea A se referă la faptul că toți cei prezenți au văzut calul și călărețul, versiunea B se referă la faptul că doar Eliodor și-a văzut agresorii[529]. În versetele 24-25 și 29 avem un cal și un călăreț, vizibil pentru toți, care copleșesc pe Eliodor și care îi lăsa pe însoțitorii săi neputincioși. Versetul 29 este legat în greacă de versetul 30. Aici Eliodor se află „mut și lipsit de toată nădejdea de mântuire”, iar cei izbăviți, plini de bucurie, mulțumesc pentru minune. Textul versetelor 24-25 și 29-30 e o relatare pe care Goldstein o numește „Versiunea A”.

În versetele 26-28 sunt amintite ființe vizibile numai lui Eliodor „Și încă alți doi tineri s-au arătat înaintea lui,

528 GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 198.
529 GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 199.

puternici foarte, strălucind de mărire și cu îmbrăcăminte luminoasă, care, stând de amândouă părțile, neîncetat îl băteau cu multe lovituri, copleșindu-l". Dar însoțitorii lui sunt în stare să-l ajute: „ l-au apucat și l-au pus într-o lectică… l-au dus, neputând avea nici un ajutor de la arme". În versetul 31, arhireul Onia este rugat să intervină pentru salvarea lui Eliodor. În versetele 34-36, Eliodor mărturisește măreția lui Dumnezeu. Astfel, în versetele 26-28 și 31-36 avem o secțiune pe care Goldstein o numește „versiunea B". Versiunea A provine probabil din sursa comună; Versiunea B este derivată din memoriile lui Onia al IV-lea[530].

Punând sub semnul întrebării veridicitatea arătării, Goldstein afirmă că, în perspectiva „variantei B", ar fi posibil ca Eliodor să fi suferit de un fel de epilepsie. Cei de față ar fi putut asocia momentul cu o intervenție divină, întrucât la acea vreme toate crizele epileptice erau văzute ca intervenții supranaturale ale demonilor sau zeităților[531].

Goldstein mai lansează o ipoteză. Eliodor era probabil de origine siriană, dar chiar dacă ar fi fost grec i-ar fi fost cunoscute lucrurile. Nu cu mult timp înainte, în 187 î.Hr., regele Antioh al III-lea pierise într-o încercare de a distruge un templu. Există posibilitatea ca Eliodor și oamenii săi,

---

530 GOLDSTEIN, *II Maccabees,* 211.
531 GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 199.

având această amintire recentă, să nu fi dorit să jefuiască Templul de teama mâniei divine. El ar fi putut colabora cu Onias al III-lea pentru a produce versiunea A ca scuză pentru nerespectarea ordinului regelui de a confisca banii templului din Ierusalim. Analiza rațională a povestirii, cum că toți ar fi văzut calul și călărețul minunat, o afirmație, de altfel, greu de crezut, ar fi putut produce versiunea B[532].

Evenimentul este rezumat de autorul 4Mac 3,19-4,14. Autorul a avut ca sursă capitolul nostru, dar el a scris din memorie, fără a mai verifica propria versiune. Astfel, autorul l-a confundat pe Eliodor cu Apolonius, și călărețul unic al v.24-25 e înlocuit de mai mulți îngeri călare. De asemenea în 4 Macabei, Apolonius însuși se roagă lui Onias pentru mijlocire[533]. „În timp ce Apollonios, împreună cu oastea înarmată, intra pentru a jefui banii, din cer s-au arătat îngeri călări, cu arme sclipitoare, care au pricinuit mare frică și cutremur. Apollonios a căzut pe jumătate mort în curtea păgânilor; a ridicat mâinile spre cer și-i implora cu lacrimi în ochi pe evrei ca rugându-se pentru el, să îmblânzească oastea din cer. El spunea că a păcătuit, așa încât era chiar vrednic

532 Goldstein, *II Maccabees*, 199.
533 Goldstein, *II Maccabees*, 199.

de moarte, dar că, de va fi izbăvit, va cânta în imnuri, în fața tuturor oamenilor, fericirea locului sfânt" (4Mac 4,10-12)[534].

Începutul capitolului vorbește despre generozitatea pe care regii au arătat-o de-a lungul timpului față de Templu. Ptolemeii, înainte de anul 200 î. Hr., au arătat recunoștința lor pentru colaborarea pe care evreii au manifestat-o. Antioh al III-lea, de asemenea, a oferit mari privilegii Ierusalimului și Iudeii. Pe de o parte, regii eleniști au dorit să-și mărească popularitatea arătând generozitate templelor grecești sau ne-grecești ori de câte ori resursele permiteau acest lucru. În situații de criză lucrurile au stat altfel. Se știe că Imperiul Seleucid a intrat sub presiune financiară severă când au fost învinși de romani, în 188, și le-au fost impuse condiții severe de pace. Au fost lipsiți de provincii bogate și li s-a impus plata în rate a unei indemnizații grele. Pentru a obține bani, regii au recurs chiar la jefuirea unor temple. Aminteam că Antioh al III-lea a fost ucis încercând să jefuiască un Templu în 187[535].

Darurile oferite Templului din Ierusalim erau binevenite. Cultul de aici necesita o cantitate mare de animale, cereale, ulei și tămâie. Cu siguranță, întreținerea era costisitoare. Generozitatea continuă a regelui în timpul arhiereului Onia

534 *Septuaginta*, 642.
535 Goldstein, *II Maccabees*, 200.

al III-lea a fost remarcabilă[536]. Autorul ne spune cum regele Seleuc al IV-lea a plătit toate cheltuielile pentru slujbele cele de obște ale jertfelor (2Mac 3,3). Procedând astfel, Seleucus al IV-lea a continuat practicile regilor lui Israel și Iudeea[537], a împăraților persani (Ezd 6,9-10; 7,20-23) și a lui Antioh al III-lea[538].

Scriitorul amintește despre generozitatea lui Seleuc al IV-lea spre a așeza în contrast pe arhiereul Onias al III-lea cu dușmanii săi. Dacă evlavia lui Onias l-a convins pe împărat să facă contribuții uriașe la templu, Simon instiga la confiscarea depozitelor lui (2Mac 3,5-11). Uzurpatorul Iason a crescut impozitele evreilor (2Mac4,7-9), iar Menelau le-a mărit și mai mult (2Mac 4,24). El a prejudiciat Templul pentru a mitui pe oficialii regelui (4,32-34, 39-46), servind

536 Goldstein, *II Maccabees*, 200.

537 Roland de Vaux, *Ancient Israel* (New York: McGraw-Hill, 1961), 141.

538 Probabil unii dintre regi au contribuit numai în nume personal, alții au contribuit pentru întreg cultul obișnuit. La un moment dat, Neemia a hotărât ca evreii să suporte cheltuielile de cult ale templu (Neemia 10, 33-34). Hotărârea aceasta putea exprima faptul că împăratul a încetat să mai facă acest lucru, să mai asigure cele necesare sau e posibil să fi existat dorința de a avea cultul finanțat exclusiv de poporul ales. Un text rabinic amintește faptul că fariseii au insistat ca întreg poporul să suporte cheltuielile sacrificiilor, în timp ce saducheii au optat ca povara să fie suportată de indivizi generoși. Textul rabinic spune că viziunea fariseică a predominat (TB Menahot 65a, Schol. Megillat) Iosif Flaviu amintește că, în timpul său, cheltuielile erau suportate de popor.

ca și ghid al lui Antioh al IV-lea, când acesta a devastat locul sfânt (2Mac 5,15).

Conform legii evreiești, fondurile de la Templu erau inviolabile. Textele rabinice ne spun că cel care făcea donații pentru jertfe, pentru fondul de sacrificare, pierdea puterea de a-și recupera darul, chiar în momentul declarației sale. Orice bani ar fi donat regele Seleuc al IV-lea pentru cultul sacrificial, aceștia trebuie să fi fost primiți în chip oficial de Templu și astfel nu mai puteau fi recuperați, deveneau proprietatea Templului. Iar a lua proprietatea Templului era un sacrilegiu.

Chiar și legislația greacă avea prescripții pentru astfel de situații. Și pentru greci aceste fonduri erau inviolabile și irecuperabile, deși numai din momentul în care exista un act de consacrare sau de primire oficială din partea templului[539].

Templul avea și funcția de a proteja anumite depozite private. Un grec putea consacra banii templului spre păstrarea în templu ca un depozit obișnuit, lucru pe care nu putea să îl facă un evreu. Dacă un evreu și-a consacrat banii, el i-a dăruit irevocabil Templului.[540]

Întregul context pe care îl prezintă 2Mac 3 a fost generat de conflictul dintre arhiereul Onia și Simon, „ispravnic al

[539] Goldstein, *II Maccabees*, 205

[540] Goldstein, *II Maccabees*,205.

Templului Domnului"(v.4). Termenul *προστατῆς* este unul destul de vag cu multe utilizări civile, militare și religioase. În textul de față, el înseamnă un fel de administrator șef sau supraveghetor peste Templu. Cu siguranță, poziția lui Simon era una importantă, având înfluență atât în viața religioasă, cât și în cea civilă.

Se pare că între arhiereul Onia și Simon s-a dezvoltat un conflict periculos. Dincolo de acest fapt, un plus de înțelegere a celor petrecute aduce menționarea lui Hircan, fiul lui Tobie (v.11). Hircan născut între anii 226 – 223 î.Hr., a fost cel mai mic dintre cei opt frați. Fiind un tânăr precoce și inteligent, el a stârnit invidia fraților săi. În 210, Hircan a câștigat favoarea lui Ptolemeu al IV-lea prin spiritul său și prin daruri extravagante și astfel s-a înstrăinat chiar de tatăl său. Frații lui au încercat să-l omoare. După ce și-a omorât doi dintre frații, Hircan a scăpat, părăsind ținuturile natale și locoind dincolo de Iordan la locul numit „Araq el-Emir". Acolo el a devenit un colector de taxe pentru guvernul ptolemeic. După ce Ptolemeii pierd influența în zonă, Hircan a refuzat să se alieze cu noul stăpânitor, Antioh al III-lea, reușind să se mențină pe sine conducător independent în Transiordania. Antioh al III-lea, l-a ignorat cu siguranță, prins fiind de tensiunea păcii de la Apameea[541]. Având acestă

[541] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 208.

imagine de rebel, fiind dușman al grupului lui Simon, dar și al conducerii seleucide, Hircan a apelat la vărul lui, arhiereul Onia al III-lea, pentru a-i păstra în siguranță resursele la Templu[542].

Confiscarea averii lui Hircan ar fi fost o faptă lăudabilă în ochii împăratului Seleucos al IV-lea. Prin urmare, Eliodor nu a dat atenție argumentelor lui Onia, plănuind o misiune împlinită cu prisosință. În acest context intervine rugăciunea. Autorul prezintă o mobilizare fantastică a poporului în rugăciune. „Preoții îmbrăcați cu veșmintele cele sfințite, căzând înaintea altarului, chemau din cer pe Cel care a dat legea pentru punerile acestea, ca să păzească întregi banii celor care îi încredințaseră acolo... femeile, încinse pe sub sâni cu saci de pocăință, umpleau căile, iar fecioarele, care erau închise în casă, unele alergau la porți, unele, la ziduri și altele se plecau pe ferestre. Și toate cu mâinile ridicate spre cer se rugau. Aceștia dar, se rugau Atotputernicului Dumnezeu, ca bogățiile încredințate întregi și cu toată siguranța, să se păzească pentru cei care le-au încredințat" (2Mac 3,15,19-22).

Versetul 24 introduce lucrarea minunată. „Domnul părinților și Stăpânul a toată puterea a făcut o minunată

[542] Elias Joseph Bickerman, *Institutions des Séleucides* (Michigan: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1938), 12.

arătare, încât toți cei ce îndrăzniseră să vină, spăimântându-se de puterea lui Dumnezeu, au leșinat și s-au înfricoșat". Exprimarea este una ce merită atenție. Termenul „Domnul" este aici traducerea cuvâtului grecesc „dynastes". Diferența dintre „dynastes" și „kyrios" poate fi doar o preferință a traducătorului în folosirea expresiei ebraice sau aramaice. Expresia „Domnul și Stăpânul spiritelor" a fost descoperită pe două inscripții cotemporane cu 2Macabei, găsite pe insula greacă Rheneia, ce cuprind rugăciuni evreiești de răzbunare. Expresia nu reprezintă apanajul culturii iudaice. Ea a fost întâlnită și în rugăciuni grecești, în texte magice, până și într-un text iranian din timpul lui Alexandru Macedon[543].

Scribilor Septuagintei și ai Codexului Venetus li s-a părut nefirească exprimarea pe care au găsit-o de „stăpânul spiritelor", astfel că în Codex Venetus termenul „ton pneumaton"– „spiritelor" a fost înlocuit cu „ton panton pateron" – „părinților" . Septuaginta a combinat înțelesul originar cu textul Venetus, ajungându-se la exprimarea cunoscută deja „Domnul părinților și Stăpânul a toată puterea". Alterarea se poate produce ușor dacă textul folosește anumite abrevieri. Mai mult, termenul „dynastes"

[543] Goldstein, *II Maccabees*,212.

este arareori folosit pentru a-l desemna pe Dumnezeu, în traducerea grecească a textelor evreiești[544].

Influența culturii grecești reiese din maniera în care autorul alege să prezinte lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu. Fragmentele narative din Biblia iudaică nu conțin acest gen de intervenții evidente împotriva vrăjmașilor lui Israel. Autorul folosește în relatarea capitolului 3 un tip de expunere grecesc, precum cel folosit de Dionysius din Halicarnes[545].

Nu doar expunerea, ci și vedenia în sine pare străină de conștiința iudaică. „Li s-a arătat un cal care avea pe el un călăreț groaznic și era împodobit cu foarte frumos acoperământ și, pornindu-se iute, a lovit pe Eliodor cu copitele cele dinainte; iar cel care ședea pe cal se vedea având arme de aur” (2Mac 3,25) Deși Ieremia vorbește despre un timp al binecuvântării când „pe porțile acestei cetăți vor intra regi care șed pe scaunul lui David, în alai de care și de cai, ei și căpeteniile oștirii lor” (Ier 17,25; 22,4), textele biblice, la modul general, se opuneau ferm utilizării cailor și a carelor de luptă de către Israel (Deut 17,16, Ios 11,6; 2Rg 8,14; Mih 5,9; Is 30,15-31,3,etc). Sub influența monarhiilor persane și macedoniene, care aveau un caracter ecvestru, popoarele

---

[544] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 212.

[545] Dionysius din Halicarnes a fost un critic literar și istoric grec care a trăit pe la sfârșitul secolului I î.Hr. și începutul secolului I d.Hr, în perioada lui Cezar August. Din anul 30 î.Hr., a trăit la Roma.

au avut tendința de a-și descrie zeii asemeni regilor, folosind tot mai mult modele ecvestre.

Autorul 2 Macabei a trăit sub conducători macedonieni. Prin urmare, ar fi fost foarte firesc pentru el ca îngerul Domnului sau însăși divinitatea să se înfățișeze călare.

Textul ne relatează că, văzându-și conducătorul inconștient, căzut sub pedeapsa divinității, cei care îl însoțeau pe Eliodor „s-au rugat lui Onia ca să cheme pe Cel Preaînalt și să dăruiască viața celui care zăcea în ghearele morții" (2Mac 3,31). Acest verset este singurul loc din 2Macabei unde este folosită expresia „Hypsistos"- „cel Preaînalt". Deși folosită de evrei în Deut 32,8; 2Rg 22,14; 3Mac 6, 2 etc, expresia pare să fi fost o denumire oficială folosită de păgâni pentru Dumnezeul lui Israel. Nabucodonosor (Dan 4,14) sau slujnica cu duh pitonicesc din Filipi (Fp 16,17) folosesc această adresare. Termenul nu este neapărat unul inedit. Păgânii foloseau termenul „Hypsistos", ca epitet pentru propriile zeități[546].

Textul nu ne precizează în ce fel a abordat arhiereul Onias această rugăminte. Conform prescripțiilor mozaice, jertfele

---

[546] Pentru acest subiect a se vedea Colin Roberts, Theodore C. Skeat și Arthur Darby Nock, „The Guild of Zeus Hypsistos,"*Harvard Theological Review* 29 (1936): 55-72, A. Thomas Kraabel, „Hypsistosand the Synagogue at Sardis," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 10 (1969): 87-93.

pentru păcat, pentru vinovăție, erau aduse personal de cel în cauză. Cu siguranță, autorul cunoștea practica jertfei pentru păcatele celor morți pe care o amintește mai târziu în 12,43-45. Pe de altă parte, un păgân nu putea aduce o jertfă pentru păcat. Putea în schimb să aducă o ardere de tot. Versetul 32 precizează că, de teama unor repercursiuni, Onia a adus jertfă, foarte probabil o ardere de tot, pentru izbăvirea lui Eliodor[547]. Porunca lui Moise era: „să-și pună mâna pe capul jertfei cea pentru arderea de tot și își va afla bunăvoință spre iertarea păcatelor lui" (Lev 1,4).

Unii dintre rabini au socotit că, pe lângă jertfa arderii de tot, un păgân poate aduce și jertfă de mulțumire (TB Menahot 73b). O astfel de atitudine mulțumitoare manifestă și Eliodor văzându-se izbăvit prin rugăciunea lui Onia. „Iar Eliodor aducând jertfă Domnului și făgăduințe foarte mari făcând Celui care i-a dăruit viața, și mulțumind lui Onia, s-a întors la rege" (2Mac 3,35). Autorul face un exercițiu artistic punând în contrast venirea lui Eliodor cu viclenie spre a confisca bunurile Templului (v.8-9) cu plecarea lui din Ierusalim, după această experiență deosebită. Eliodor părăsește Ierusalimul pedepsit, dar mulțumitor față de Yahweh și convins să ofere Templului daruri consistente în viitor. Vechii greci nu amintesc momente în care o victimă a

---

[547] GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 214.

intervenției divină ajunge a proclama puterea zeului biruitor. Astfel de relatări erau însă obișnuite și apar în mărturiile din Asia de limbă greacă[548].

Capitolul se încheie cu un fragment (v.37-40) ce îl prezintă pe Seleucos al IV-lea râvnind încă la bunurile templului. În fața lui, Eliodor subliniază purtarea de grijă a divinității față de Israel. El dă glas mitului grecesc ce vorbește despre cum împărații elimină persoanele supărătoare, trimițându-le în misiuni ce se dovedesc a fi fatale: „De ai pe cineva vrăjmaș sau pânditor domniei tale, trimite-l pe acela acolo și bătut îl vei primi, chiar de va scăpa; pentru că în locul acela este cu adevărat puterea lui Dumnezeu. Că Cel care locuiește în cer este privitor și ajutător locului aceluia, și pe cei care vin ca să facă rău, îi bate și îi pierde".

6.3 *Κύριος παντοκράτωρ* – expresie a providenței

Dimensiunea de înțelegere a proniei divine în cărțile Macabeilor poate fi analizată și cu referire la termenul *Κύριος παντοκράτωρ*. Acesta, folosit în Septuagintă, corespunde

548 Bickerman, *Studies*, 186-7.

termenului ebraic „Yahweh Sabaoth”[549], traducând uneori și un alt nume al lui Dumnezeu „Shaddai” sau „El-Shaddai”.

În studiul domniei sale, Agneta Enermalm-Ogawa analizează termenul παντοκράτωρ ca regăsindu-se în trei domenii importante:

- cuprinzând referiri despre creație, termenul se găsește în 3Mac 6,2, în rugăciunea lui Eleazar ce spune: „Împărate mare, țiitorule prea înalte, atotputernice Dumnezeule! Cel ce toată zidirea o cârmuiești, cautã cu milostivire, cauta spre sămânța lui Avraam”;

- o dimensiune ce surprinde judecata, respectiv iertarea, este surprinsă de folosirea termenului παντοκράτωρ în rugăciuni penitențiale precum „Doamne atotțiitorule, Dumnezeul lui Israel, sufletul cel strâmtorat și duhul cel necăjit strigă către Tine” (Bar 3,1); sau în exclamații cuprinse de Apocalipsa „Mari și minunate sunt lucrurile Tale, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule! Drepte și adevărate sunt căile Tale, Împărate al neamurilor!” (Apoc 15,3) sau „Da, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule, adevărate și drepte sunt judecățile Tale!” (Apoc 16,7);

---

549 Agneta Enermalm-Ogawa, *Un Langage de priere juif,* 82.

▪ termenul παντοκράτωρ apare în context liturgic, într-o dimensiune cultică. Pe lângă textele din Isus Sirah, Iudita sau Apocalipsa, de interes pentru cercetarea noastră este rugăciunea din 2Mac 1,25, unde termenul este folosit alături de alte apelative adresate divinității în contextul rugăciunii înălțate de Ionatan, Neemia și toții preoții la ceas de jertfă: „Doamne! Doamne Dumnezeule! Făcătorul tuturor, Cel înfricoșător și tare și drept și milostiv. Cel care unul este Împărat și bun și unul dătător de bunătăți și singur drept și atotțiitor și veșnic Cel care mântuiești pe Israel din tot răul, Cel care ai ales pe părinți și i-ai sfințit. Primește jertfa aceasta, pentru tot poporul Tău Israel, și păzește partea Ta și o sfințește" (2Mac 1,24-26). În lumina textului din Apocalipsa 1,8 ce vorbește, de asemenea, despre veșnicia lui Dumnezeu, înțelegem că, aici, *παντοκράτωρ* vorbește despre suveranitatea lui Dumnezeu exercitată asupra timpului și a spațiului.

Începutul rugăciunii despre care vorbim se regăsește în Amidah, în rugăciunile obligatorii ale evreilor: „Domnul, Dumnezeul nostru și Dumnezeul părinților noștri, Dumnezeu mare, puternic și minunat. . . creatorul tuturor". Bickerman

apreciază că există posibilitatea ca aceste formulări să fi fost deja în uzul rugăciunilor, de vreme ce le găsim în text[550].

Evreii au învățat din Tora că formula de rugăciune a profetului Moise care presupunea invocarea, repetarea numelui lui Dumnezeu a fost deosebit de eficace[551]. Proorocul striga către divinitate pentru păcatele poporului: „Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate" (Ieș 34, 6-7). Și a obținut iertarea celor care se închinaseră vițelului de aur. Exprimarea a fost păstrată în rugăciunea evreiască pentru Ziua Ispășirii .

În Biblia ebraică, „Iahweh" sau „Elohim", însoțit de apelativul „Sabaoth" apare de 285 de ori, cel mai frecvent în Isaia și Ieremia. Termenul lipsește totalmente din Pentateuh, fiind prezent, în chip deosebit, în literatura profetică. Semnificația inițială a lui „Sabaoth" este, probabil, găsită în 1 Regi 17, 45, unde „Yahweh Sebaoth" este redat ca desemnând „Dumnezeul oștirilor lui Israel". Rupt de persoana divină, termenul înseamnă „oștire", (Ieș 6,26; 7,4; 12,41). Este de remarcat, de asemenea, că numele „Yahweh Sebaoth" este de multe ori asociat cu Chivotul Legii, care era simbolul prezenței lui Dumnezeu în mijlocul oștirilor poporului Său

550 E. J. Bickerman, „The Civic Prayer for Jerusalem," *Harvard Theological Review* 55 (1962): 167.

551 Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im* (Ierusalim: Magnes Press, 1964), 145.

(2Rg 6,2). Mai târziu, în gândirea profetică, cuvântul a fost transferat către oștirile cerești, care se adaugă în istoria lui Israel oștirilor pământești.

Cuvântul „Shaddai", s-a redat în limba greacă tot prin παντοκράτωρ. Conform Ieș 6,2-3, acesta este numele prin care Dumnezeu era cunoscut lui Avraam, Isaac și Iacov[552].

Rădăcina ebraică „shadad", de la care se presupune că este derivat, înseamnă „a supraviețui" sau „a trata cu violență". În numele divin s-a păstrat însă semnificația originară de „puterie deosebită, exagerată"[553].

O altă sugestie interesantă este aceea că termenul poate fi legat de cuvântul „shadu"- „munte", un epitet uneori atașat la numele zeităților asiriene, sugerând puterea și statornicia. Un alt cuvânt asemănător cu „Shaddai", din care mulți cred că a derivat, are înțelesul de „sân" în limba ebraică. Aceasta se referă la faptul că Dumnezeu poartă de grijă poporului Său, oferindu-i toate cele necesare, precum o mamă are grijă de nevoile copilul ei. Dumnezeu oferă în mod liber hrană și binecuvântare, El este Cel care susține viața la modul desăvârșit[554].

---

552 Monica BROŞTEANU, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie* (București: Polirom, 2005), 128.

553 J.F.MCLAUGHLINși Judah David EISENSTEIN, *Names Of God*, accesat 15 Februarie 2019. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11305-names-of-god.

554 MCLAUGHLIN și EISENSTEIN, *Names Of God*.

Termenul de „Pantokrator" a fost folosit și în mitologia greacă. Acesta era un epitet aplicat uneori lui Hermes, alteori lui Horus, dar și lui Apolo. Este interesant faptul că toți aceștia erau socotiți zei oraculari și mesageri, zei care interacționează cu omul. Creștinismul folosește acest termen pentru a-L desemna pe Domnul Hristos, Cel Care coboară și interacționează cu omul.

Adjectivul πασ / παν sau forma παντος apare de 1250 de ori doar în Noul Testament, și surprinde cu mult mai mult decât cuvântul „tot". El exprimă ideea de unitate, integritate sau totalitate[555].

Substantivul κρατος înseamnă „putere" sau „stăpânire". Dar dacă cuvântul modern „putere" conduce mintea la o forță constrângătoare, termenul grecesc reflectă un fel de control calm și inteligent; un fel de stăpânire care provine dintr-o cunoaștere profundă a realității. De la substantivul κρατος vine și verbul κρατεώ care înseamnă „menținere" (a cuiva).

Literalmente, verbul însemnă arestarea, reținerea prin intermediul unei forțe (Mat 26,48-55, FAp 24,6; Mat 21,46, Mc 3,21). Este folosit apoi cu referire la „a ține ceva în mâna" (Apoc 2,1), „a ține o înțelegere comună" (Evr 4,14) sau tradiții (Mc 7,3-8; 2Tes 2,15) etc. În Scriptură, verbul este folosit de 47 de ori.

---

[555] McLaughlin și Eisenstein, *Names Of God*.

Împreună cu substantivul Κοσμος, care în mod obișnuit denotă ordinea guvernată, substantivul Κοσμοκρατωρ face referire la un deținător al ordinii mondiale sau la cel care controlează ordinea mondială. Acest substantiv apare în literatura greacă ca epitet al zeităților dominante ale lumii, iar în vremea Noului Testament el a desemnat pe împăratul roman.

Împreună cu adjectival amintit mai devreme, παντόκρατωρ înseamnă „conducătorul a toate”, dar nu în sensul unei conduceri seculare, ci în sensul pe care îl surprinde Apostolul Pavel în Col 1,17: „toate prin El sunt așezate”. Așadar, παντοκρατώρ cuprinde aceste nuanțe „cel atotputernic”, „conducător”. În limba română, un cuvânt care surprinde foarte bine înțelesul termenului originar este cuvântul „Atotțiitorul”.

Παντόκρατωρ-ul nu se comportă pur și simplu ca un împărat îndepărtat, intangibil, ca unul care este mai presus decât ceilalți. El este Cel care ține totul, atât în mâinile, cât și în mintea Lui[556]. Sfântul Dionisie Areopagitul învață că „divinității i s-a atribuit acest nume întrucât el este loc puternic al tuturor, care le conține și le cuprinde pe toate, așezând, întemeind, strângând și desăvârșind în sine însuși

[556] Termenul grecesc „παντοκρατώρ” apare în 2Cor 6,18 și apoi de 9 ori în Apocalipsă, unde se pune accent pe puterea lui Dumnezeu (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7, 14; 19,6, 15; 21,22).

totul neștirbit, producându-le pe toate din sine ca dintr-o rădăcină atotputernică, întorcându-le pe toate la sine, ca la un trunchi atotputernic, și conținându-le ca un loc preaputernic al tuturor, care pe toate cele conținute le întărește într-o unică coeziune ce le transcende pe toate și nu le lasă să cadă din el, ca nu cumva, mișcate din vatra cea desăvârșită, să piară"[557].

6.4.*Πρόνοια* în învățătura rabinică și în creștinism

Fariseii timpurilor mesianice socoteau că Dumnezeu este aproape de poporul Său de care poartă permanent de grijă. Ei scot în evidență credincioșia Lui, mila Lui și îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un tată care pedepsește și răsplătește pe poporul Său în funcție de răzvrătirea sau ascultarea lor[558].

Iosif Flaviu amintește că saducheii respingeau ideea providenței. Întârzierea împlinirii făgăduințelor divine, după socotința omenească, i-a făcut pe aceștia să respingă această învățătură, cu toate că Tora, singura parte din Scriptură pe care o respectau, îl descoperă pe Dumnezeu ca fiind Stăpânul absolut.

---

[557] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică* (Bucureşti: Polirom, 2018), 215.
[558] Huggins, *The Providence*, 2.

Asemenea fariseilor, esenienii au dezvoltat o conștiință deosebită a purtării de grijă a lui Dumnezeu. Aceștia afirmau cu fermitate: „Căci mai presus de Tine nu există o cale perfectă și fără voia Ta nu se întâmplă nimic. Tu ai învățat toate cunoștințele și tot ceea ce există este prin voința ta" (Comunitatea 11.17-20)[559]. Potrivit lui Iosif Flaviu, unul dintre punctele de controversă dintre farisei, saduchei și esenienii a fost adoptarea sau respingerea doctrinei providenței[560].

Filon Alexandrinul contribuie la acest subiect prin gândirea omului instruit, sistematic. Pentru el, Dumnezeu este autorul binevoitor al lumii, care trebuie să continue să-și exercite grija providențială asupra operei întregi. Argumentul este unul simplu, firesc. Dumnezeu acționează ca un proniator pentru că este normal ca părinții să aibă grijă de copiii lor („De Opificio Mundi", 61). El este „marele arhon", pilotul care conduce universul cu îngrijire („De Confusione Linguarum", 33). În exercitarea acestei griji providențiale, bunătatea lui Dumnezeu se răsfrânge cu o dărnicie nerestricționată („De Allegoriis Legum", 1,13). Judecățile lui sunt temperate cu milă ("Quod Deus Sit Immutabilis", 16). Prin urmare,

559 HUGGINS, *The Providence*, 2.
560 FLAVIUS, *Antichităţi Iudaice II*,438.

pentru Filon, această acțiune divină este una firească, ce ține evident de persoana Sa[561].

Filon nu ascunde obiecțiile față de credința în providență. El se străduiește să le confere o analiză serioasă și să le ofere răspunsuri obiective[562].

Mai târziu, Maimonide face o analiză consistentă a providenței. El respinge perspectiva epicureilor care socoteau că accidentele guvernează totul. Totodată, critică teoria lui Aristotel, ce afirma că providența nu are grijă de indivizi, ci doar de specii. Maimonide contestă și poziția conform căreia totul este determinat de voința și puterea lui Dumnezeu, în mod necesar, teorie ce conduce la negarea completă a libertății acțiunii umane.

---

[561] Emil G. HIRSCH, „Providence", în *Jewish Encyclopedia*, accesat 15 Februarie 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12402-providence.

[562] Abraham Ibn Daud, exponent important al filosofiei iudaice din începutul mileniului al doilea, în „Emuna Ramah", a intenționat să împace existența răului cu providența lui Dumnezeu. Răul nu poate fi cauzat de Dumnezeu, care este binevoitor („Emunah Ramah", ed. Weil, p.94). Dumnezeu produce numai realitate și pozitivitate. Răul nu are nicio existență pozitivă; este negarea binelui. Ca atare, nu are autor. Dumnezeu și materia sunt la polii opuși. Dumnezeu este o esență absolută. Problema este lipsa existenței; această lipsă este cauza tuturor imperfecțiunilor. Unele imperfecțiuni, totuși, nu sunt rele. Providența lui Dumnezeu se manifestă prin faptul că fiecare creatură este înzestrată cu acel grad de perfecțiune care corespunde naturii sale. Imperfecțiunile aparente ale unor anumiți indivizi sunt văzute ca fiind utile în lumina scopurilor mai mari ale comunității. Hirsch, „Providence."

El explică în analiza sa perspectiva religiei evreiești. Omul este creat liber. Potrivit dreptății Sale, Dumnezeu oferă omului binele ca răsplată, răul ca o pedeapsă. Totul este ajustat în funcție de merit. Pentru Maimonide, providența are ca obiect fundamental numai pe om. Aceasta nu se manifestă la fel pentru toți oamenii. Cu cât omul se deschide mai mult prin intelect spre divinitate, cu atât este mai mare efectul providenței divine asupra lui. La profeți, pronia variază în funcție de capacitatea lor profetică; în cazul oamenilor pioși și buni, în conformitate cu evlavia și neprihănirea lor. Cei care săvârșesc răul devin ca niște fiare și, prin urmare, sunt în afara scopului providenței. Dumnezeu manifestă pentru cei pioși o providență deosebită[563].

Creștinătatea a adoptat perspectiva iudaismului asupra proniei divine, a cărei înțelegere a aprofundat-o în chip magistral prin strădania Părinților Bisericii[564].

---

563 HIRSCH, „Providence".

564 Folosind o exprimare foarte plastică, Sfântul Ioan Gură de Aur dă glas învățăturii creștine: „Dacă o corabie nu poate pluti pe mare fără cârmaci, pentru că va naufragia, e cu putință ca lumea întreagă să rămână necârmuită din clipa zidirii ei? Lasă o corabie pe mare doar pentru o zi fără căpitan și echipaj, și-o vei vedea scufundându-se. Lasă neîngrijită doar pentru două zile o colibă mică, pe care-ai construit-o în via ta pentru nevoile culesului, și-o vei vedea năruindu-se. Corabia deci nu poate călători fără cârmaci. Coliba nu poate sta în picioare fără îngrijire. O zidire atât de mare, atât de complexă și atât de vrednică de admirat cum este universul, cum ar fi rămas întreagă și cum ar fi funcționat mii

Prin providența Sa, care este o voință și activitate pozitivă și nemijlocită, Dumnezeu conservă lumea. Făpturile sunt îngrijite și îmbrățișate de Dumnezeu, căci rupte de purtarea lui de grijă ele s-ar întoarce în inexistență. După cuvântul psalmistului: „Lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce" (Ps 104,29). În această privință, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Conservarea lumii nu este o faptă inferioară lumii… este chiar superioară. A conserva lucrurile care tind să se împrăștie, este o faptă mare și minunată"[565]. Ca dovadă a atotputerniciei sale, Dumnezeu guvernează lumea. El este stăpân peste toate evenimentele din natură și din istorie.

Provocarea supremă pentru autorul cărții 2Macabei este aceea de a împăca persecuțiile îndurate de evrei cu credința în dreptatea lui Dumnezeu. El pune în gura martirilor credința că persecuția este o pedeapsă îngăduită de divinitate asupra poporului pentru păcatele ce au însoțit procesul de elenizare, de înstrăinare de preceptele iudaismului străbun. Desigur că și pedeapsa e văzută ca făcând parte din planul de izvăvire

---

de ani fără pronie? Privește nemărginirea cerului cu nenumăratele stele, privește frumusețea pământului cu toate animalele și plantele lui, și strigă din inimă: *Cât de mărite sunt lucrurile Tale, Doamne, pe toate-ntru înțelepciune le-ai făcut*" (Ps 103,24), Sf. Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții* (București: Egumenița, 2007), 138.

565 Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1930), 126.

al lui Dumnezeu, iar păgânii asupritori, victorioși pentru moment, vor avea parte de o pedeapsă mult mai drastică.

E posibil ca autorul să fi avut în minte nădejdea psalmistului: „Fericit este omul pe care îl vei certa, Doamne, și din legea Ta îl vei învăța pe el, Ca să-l liniștești pe el în zile rele, până ce se va săpa groapă păcătosului. Că nu va lepăda Domnul pe poporul Său și moștenirea Sa nu o va părăsi, Până ce dreptatea se va întoarce la judecată și toți cei cu inima curată, care se țin de dânsa" (Ps 94,12-15). De asemenea, e posibil să se fi gândit la cuvintele Înțelepciunii lui Solomon: „când ne mustri, Tu bați pe vrăjmașii noștri de mii de ori mai mult, ca să ținem în seamă bunătatea Ta, când judecăm; iar când suntem judecați, să nădăjduim în îndurarea Ta" (12,22).

NOȚIUNI DESPRE ÎNVIERE ÎN 2 MACABEI 7

7.1. Creație și înviere

Învierea reprezintă una din nădejdiile fundamentale ale umanității[566]. Așezat prin neascultarea primordială sub vectorul degradării și al morții, omul a dezvoltat, indiferent de religie sau cultură, credința într-o existență și dincolo de granițele empiricului. De altfel, învierea este cea care dă sens creației întregi, la modul general, și vieții omului, în chip special. Experiența martirilor merge mai departe și arată cum învierea oferă sens și morții, deschizând în fața acelora perspectiva unui nou început.

---

[566] Iudaismul a avut voci care au sesizat insuficiența șheolui, orizontul sumbru al acestei doctrine tradiționale și au dat glas unor aspirații superioare. Psalmistul precizează în 15,9-11: „Pentru aceasta s-a veselit inima mea și s-a bucurat limba mea, dar încă și trupul meu va sălășlui întru nădejde. Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea. Cunoscute mi-ai făcut căile vieții; umplea-mă-vei de veselie cu fața Ta, și la dreapta Ta de frumuseți veșnice mă vei sătura” iar Isaia împărtășește aceeași credință: „Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia” (Is 26,19).

În secolul I î.Hr., credința în înviere era destul de bine conturată în sânul poporului evreu. Mama martirilor Macabei confirmă această credință[567]. Ea înțelege că puterea de a readuce la viață pe fiii ei este în mâna celui Care este sursa vieții. „Ziditorul lumii, Care a zidit pe om de la nașterea lui, vă va da ca un milostiv iarăși duh și viață, de vreme ce acum nu vă este milă de voi, iubind legile Lui" (2Mac 7,23). În conștiința mamei, credința în creație și credința în înviere se îngemănează. Cuvântările sale problematizează dintr-o perspectivă teologică începutul vieții și sfârșitul ei, subliniind în chip deosebit faptul că venirea la viață și ieșirea din viață depinde doar de Dumnezeu ca sursă deplină a vieții, potrivit cuvântului ioaneic „Eu sunt înviera și viața" (In 11,25). În acest mod, creația și învierea corespund una alteia, nu doar structural, ci și ca sens[568].

Învierea e o realitate nouă, expresia aceleiaşi iubiri creatoare, e opera exclusivă a lui Dumnezeu. Doar El, autorul creației, are puterea să restaureze făptura prin înviere şi să o ridice la un plan superior al comuniunii cu El. Sfântul Maxim Mărturisitorul are o înțelegere profundă a sensului pe care creația îl primeşte prin înviere. El afirmă că învierea este

[567] Dr. Malka Z. Simkovich, "The Faith of the Martyred Mother and her Seven Sons" în *The Torah,* accesat Iunie 11, 2018, https://thetorah.com/the-faith-of-the-martyred-mother-and-her-seven-sons/.

[568] Schmitz, „Geschaffen aus dem nicgts?,"213.

bunul suprem pe care Dumnezeu Tatăl l-a oferit umanității prin Mântuitorul Hristos. Pentru el, învierea înseamnă atât dobândirea nemuririi, în sensul mântuirii din condiția păcatului și a stricăciunii, cât și a îndumnezeirii ca finalitate a ființei create. Iar această realitate nu este opera voinței omenești, nici măcar în persoana lui Hristos, ci este un act al voinței creatoare[569].

Creația și învierea sunt necesare una alteia, se condiționează reciproc. Creația, pervertită prin păcatul primordial și robită astfel de degradare și moarte, este sortită haosului final. Ea nu poate fi salvată și reînnoită decât dacă moartea este învinsă și viața restaurată de Creatorul ei. Învierea, în schimb, triumfătoare asupra morții, dar și restaurarea finală a creației nu poate fi realizată decât de Creatorul Însuși. Creația își desăvârșește sensul prin înviere, iar învierea depinde de creație și în chip deosebit de Creatorul ei[570].

Cele două acte au o trăsătură comună; ele nu sunt rodul unor cauze imanente și nu se pot înțelege depinzând de cauze naturale, firești. Creația din nimic a însemnat un act prin care s-a produs ceva în afară de Dumnezeu, un subiect

---

[569] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie", în *Filocalia 3*, trad. Dumitru Stăniloae, (București, IBMO, 2008), 358.

[570] Henry M. Morris, PH.D, „Creation & Resurrection", în *Institute for Creation Research*, accesat Octombrie 9, 2019, https://www.icr.org/article/5296

absolut nou, neavând un temei nici în firea lui Dumnezeu și nici în vreo posibilitate de a fi în afară de Dumnezeu. Temeiul existenței făpturilor este cuvântul Creator al Tatălui Ceresc. Sfântul Maxim exclude posibilitatea unui dualism între creație și răscumpărare, pentru că toate făpturile vin de la Dumnezeu și merg la Dumnezeu, toate sunt create în Hristos și răscumpărate în Hristos. Învierea e un eveniment de o valoare universală și prin aceasta lumea, ca și omul, e transfigurată de slava cerească, dobândind arvuna nemuririi. Hristos, zice Sfântul Maxim, „a dezvăluit însăși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul lui Hristos"[571].

Din argumentarea mamei martir reiese elementul de care se leagă această nădejde și anume mila, îndurarea divină. Dumnezeu cel care „vă va da iarăși ca un milostiv Duh și viață"(7,23) este Cel Care va inaugura o „zi a milostivirii"[572]

---

571 Sf. Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie", 359.

572 Ziua *lui Yahve* sau „ziua mâniei" (Sof 1,15) este manifestarea sau arătarea lui Yahve în plenitudinea măreției sale. Dupa Ieremia, toate popoarele vor fi judecate (25,15, urm.) pentru ca apoi sa devină părtași ai împărăției lui Iahve (3, 17). Profetul Miheia reia aceasta idee, fără a largi ideea generală și fără a da detalii.

în care mama nădăjduiește să-și găsească fiul cel mic alături de cei martirizați deja. Așadar, învierea ține de Dumnezeu, ba chiar și viața în sine nu poate fi concepută fără de Cel care o susține. Mama martirilor este conștientă de faptul că în puterea Lui Dumnezeu este viața și moartea, învierea și veșnicia.

Sfântul Teofil al Antiohiei a insistat pe caracterul „neutru" al Omului. „Prin natură", Omul nu este nici „nemuritor" nici „muritor", ci „capabil de ambele," δεκτικόν ἀμφοτέρων. „Căci dacă Dumnezeu a făcut omul nemuritor de la început, El l-ar fi făcut dumnezeu"[573].

Evreii și creștinii și-au conturat o credință fermă în ceea ce ține de *creația din nimic*. Foarte probabil această credință se leagă de raportul intrinsec ce se stabilește între creația ex nihilo și credința în înviere, mai cu seama în învierea trupurilor. Dacă Dumnezeu ar fi creat lumea dintr-o materie preexistentă, credinciosul nu ar avea posibilitatea de a crede în învierea trupurilor. Scriitorii evrei antici care credeau numai în veșnicia sufletului și nu în învierea trupului nu aveau nevoie sa creadă în creatia ex nihilo[574]. De aceea, necredin-

[573] Georges Florovski, *Creaţie si răscumpărare*, (Bucureşti: Apa Vieţii, 2015), 102.
[574] Goldstein, *II Maccabeei*,308.

cioșii ce cunoșteau filosofia antică ridiculizau atât credința în creația ex nihilo, cât și cea în înviere.

Martirii din 2 Mac 7 afirmă nădejdea învierii în cea mai extremă formă, socotind că își vor recupera membrele pierdute, trupurile distruse. Cel de-al treilea frate afirmă: „Din cer le-am dobândit acestea și pentru legile Lui nu țin seamă de ele, pentru că nădăjduiesc că de la El iarăși le voi dobândi" (2Mac 7,11). Așadar, autorul mizează pe o înviere a făpturii întregi. Sufletul (nephes, ruah, pnevma) iese din letargia Sheolului pentru a redobândi viața, oferind astfel existență făpturii[575].

Autorul nu juxtapune termeni de trup, suflet si spirit. Uneori el vorbește de corp și suflet (σωμα și ψυχή) 6,30; 7, 37; 14,38; 15, 30, alteori vorbește despre spirit și viață (πνεϋμα și ξωή). El nu subliniază o concepție tripartită despre om, dar pare să o aibă în vedere prin raportare la actul creator: Dumnezeu este cel care dă și retrage „ruah"-ul (Eccl 12,7)[576]. Deși încă departe, limbajul se apropie de exprimarea ioaneică „izvor de apă curgătoare spre viață veșnică"(In 4,14), sau de înțelegerea Sfântului Apostol Pavel „dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupu-

[575] Abel, *Les Livres de Maccabées*, 18.
[576] Abel, *Les Livres de Maccabées*,19.

rile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi" (Rom 8,11).

Desigur, o astfel de înțelegere nu poate fi concepută în afara credinței într-un Dumnezeu omnipotent, care poate crea ex nihilo. În comentariul său la 2 Macabei, John Bartlett constată cum, în conștiința mamei, un Dumnezeu Care în dragostea Lui poate aduce la existență universul și umanitatea, poate aduce din nou la viață pe fiii ei martirizați.[577]

Georges Florovski subliniază cum finalitatea existenței se regăsește în actul creator. El precizează că taina „ultimelor lucruri" este întemeiată, mai întâi de orice, în paradoxul Creației.

Marele teolog face referire la concepția lui Emil Brunner[578] pentru care termenul de „creație" nu denotă maniera în care lumea a venit de fapt în existență, ci *o domnie suverană* a lui Dumnezeu. În actul Creației, Dumnezeu poziționează ceva total diferit decât ceea ce este El, „ceva Împotriva Lui", Concluzia actului creator este că „o lume care nu este Dumnezeu există dimpreună cu El". Astfel, existența lumii implică o anumită măsură a impunerii în sine a „limitaților"

[577] John R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 276.

[578] Emil Brunner a fost profesor de Teologie la Universitatea din Zurich, extrem de influent, asociat, alături de Karl Barth, mișcării neo-ortodoxismului sau teologiei dialectice.

din partea lui Dumnezeu, *kenoza* Sa care își atinge punctul central în crucea lui Hristos. Așadar, Dumnezeu lasă loc pentru existența a ceva diferit. Lumea a fost chemată întru existență cu scopul de a manifesta măreția lui Dumnezeu. Cuvântul este principiul și țelul ultim al Creației[579].

Prin urmare, creația și învierea se întâlnesc în atotputernicia divină. Viața cea nouă este o înviere, o creație nouă. Pentru iudaismul intertestamentar, veșnicia face parte din viitoarea izbăvire mesianică și, la fel ca și viața de la creație, este în totalitate rezultatul unui act suveran și milostiv al lui Dumnezeu. Dumnezeu, care prin cuvântul Său creator l-a chemat pe om în ființă, cheamă din nou țărâna la viață prin înviere.[580]

7.2. Învierea spre viață și înviere spre moarte

Învierea este o „rectificare a naturii" (ή άνάστασις φύσεώς έστιν έπανόρθωσις) pe care Dumnezeu o oferă liber. Împărăția Cerurilor, unirea cu Dumnezeu, presupun o totală dăruire, o dorință desăvârșită (τροφή έστιν τής θελήσεως). Prin urmare, veşnicia fericită este disponibilă

[579] Georges Florovski, *Creație si răscumpărare*, 113.
[580] E.E. Ellis, „Viață", în *Dicționar Biblic,*

numai pentru cei care tânjesc după ea, o iubesc şi o doresc cu toată puterea făpturii lor. Georges Florovski pune un accent important atunci când amintește că nemurirea va fi dată tuturor. La fel cum toți oamenii se bucură de providența lui Dumnezeu, toți vor fi părtași nemuririi. Nu depinde de voința noastră dacă ne vom ridica sau nu din morți, la fel cum nu depinde de voința noastră dacă ne naștem sau nu. Moartea și învierea lui Hristos ne aduc nemurire și nestricăciune tuturor în același fel, fiindcă toți avem aceeași natură ca și omul Iisus Hristos. Nimeni nu poate fi obligat să dorească. Astfel, învierea va fi un dat comun tuturor, dar binecuvântarea va fi dată numai celor merituoși. Calea vieții este calea renunțării, a mortificării, a sacrificiului de sine și a uitării de sine. Trebuie să murim față de sine ca să fim vim părtași vieții veșnice[581].

Autorul Cărților Macabeilor insistă cu fermitate asupra credinței în înviere pe care o așază pe buzele tinerilor martiri. Al doilea frate vorbește despre „înviere de viață veșnică" (2Mac 7,9): „Tu dar, nelegiuitule, ne scoți pe noi dintr-această viață, însă Împăratul lumii, pe noi cei care murim pentru legile Lui, iarăși ne va învia cu înviere de viață veșnică". Al patrulea vorbește despre „înviere spre viață" (2Mac 7,14): „Bine este a muta nădejdiile cele de la oameni și a aș-

[581] GEORGES FLOROVSKI, *Creație si răscumpărare*, 108.

tepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El, iar ție nu-ți va fi înviere spre viață". Ultimul dintre ei vorbește cu mult curaj despre „făgăduința vieții celei veșnice a lui Dumnezeu" (2Mac 7,36) la care frații lui au ajuns deja prin chinurile muceniciei. În aceeași direcție, Apostolul Pavel vorbește despre o „mai bună înviere" (Evr 11,35), iar cei care dobândesc această „înviere bună" sunt cei care „au fost chinuiți", cei care au asumat o viață altoită în Dumnezeu și moarte mucenicească. Exegeții sunt de părere că Apostolul Pavel face referire aici tocmai la martiriul Macabeilor ca la unii care „nu au primit izbăvirea" pe care le-o putea aduce lepădarea de credință. Apare aici, la fel ca în martirajul bătrânului Eleazar (2 Mac 6,19;30) același obiect de tortură de care am amintit deja –Τύμπανον. Potrivit lui Schleusner, acesta era o mașină pe care corpul era întins și imobilizat pentru ca apoi să poată fi nimicit sub bice şi alte instrumente de tortură. Pentru Eleazar şi pentru frații Macabei, negarea credinței ar fi fost un preț extrem de rușinos, ar fi însemnat repudierea propriei lor chemări[582].

Așadar, în fața chinurilor, martirii vorbesc despre perspectiva unei „învieri spre viața veșnică" și a unei „învieri ce nu va fi spre viață". Viața în sine este înțeleasă ca părtă-

[582] Matthew Henry, Commentary of Hebrews, accesat Mai, 19, 2020 pe https://www.ccel.org/study/Hebrews_11#.

șie la fericire, la starea de comuniune cu divinitatea. Emil Brunner, într-o perspectivă creștină, afirmă: credincioșii nu numai că nădăjduiesc la o viață viitoare, ci sunt deja vii, deși toți așteaptă Învierea. Cei care cred „nu vor muri în nimicnicie, ci în Hristos". Prin urmare, cei care nu cred „mor întru nimicnicie", iar „nimicnicia" poate fi înțeleasa ca fiind „întunericul cel mai de afară"[583]. În logica fraților martiri, învierea este concomitent o înviere înspre viață, în Hristos și o Înviere înspre Judecată.

Învierea în Hristos este un *nou început*. Este o „nouă creație" -ή καινή κτίσις. Florovski o numeşte un început *eshatologic*, un pas *ultim* în istoria mântuirii[584]. Dacă vechea creație era tributară lui Adam și căderii lui, creația cea nouă este așezată sub auspiciile învierii. În procesul de re-creare murim. E important să luăm în considerare faptul că rasa lui Adam, umanitatea cazută, „omul cel vechi" nu aparține creației celei noi. Acesta este motivul ce impune nașterea din nou. Carnea și sângele nu vor moșteni Împărăția lui Dum-

[583] GEORGES FLOROVSKI, *Creatie si răscumpărare*, 119.

[584] Cuvântul καινός după folosința Noului Testament nu înseamnă numai ceva *nou*, ci ceva *final,* „care aparține împlinirii finale." Se pare că acest cuvânt are în întregime un accent eshatologic. Georges Florovski, *Creație și răscumpărare*, 107.

nezeu (1Cor 15,50). Mântuirea creștină nu este o salvare a ceea ce suntem, ci o re-creație a ceea ce suntem.[585]

Împărăția lui Dumnezeu ține de omul nou care s-a născut „nu din sânge, nici din voia cărnii, nici din voința omului, ci din Dumnezeu" (In 1,13). Pentru a înțelege viața veșnică, trebuie priceput că aceasta nu este doar o existență perpetuă, ci un alt fel de viață, o deplinătate a vieții, trăită în prezența lui Dumnezeu, în Hristos, prin Duhul Sfânt.

O continuare fericită dincolo de moarte regăsim și în scrierile apocrife ce apar aproximativ în aceeași perioadă cu Cartea 2 Macabei. În prima și cea mai veche secțiune a cărții lui Enoh, aleșii se hrănesc, după judecată, din pomul vieții, sădit în apropierea locuinței Stăpânului, (25,5) și îl laudă veșnic (27,3)[586]. La fel, în secțiunea a patra, în cartea Viselor, cu puțin înainte de moartea lui Iuda Macabeul, oile, respectiv drepții, sunt adunate împreună, după judecata finală în casa Stăpânului (90, 28-30)[587].

Pentru cei care au iubit întunericul și faptele întunericului, așadar pentru cei care s-au închis deliberat „afară de Dumnezeu", învierea e ceasul care le dezvăluie absurdul trăi-

[585] The New Creation and the Resurrection", 3554-1, accesat Mai, 19, 2020 pe http://www.wor.org/book/3554/the-new-creation-and-the-resurrection.
[586] ABEL, *Les Livres de Maccabées*, 19
[587] ABEL, *Les Livres de Maccabées*, 19.

rii. De aceea, ei o tăgăduiesc vehement, o găsesc ilogică, lipsită de necesitate și nemotivată. Pentru ei învierea va veni ca şi „înviere spre judecată" (Ioan 5; 29 ἀνάστασις τῆς κρίσεως). În aceasta se va împlini tragedia libertății umane. Această tragedie e una copleşitoare prin faptul că omul *este făcut „nemuritor".* El nu mai poate comite un ultim „suicid metafizic" și să se scoată din existență. Prin urmare, veșnicia poate fi nu doar binecuvântare ci și un cumplit blestem[588].

Așadar, concepția despre înviere se conturează mai deplin prin observarea felului în care autorul înțelege soarta păcătoșilor. Al patrulea martir „când era să moară, așa a zis: „Bine este a muta nădejdile cele de la oameni și a aștepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El, iar ție nu-ți va fi înviere spre viață"(2Mac 7,14). Pedeapsa e amintită și de cel mai tânăr dintre frați: „încă n-ai scăpat de judecata atotputernicului Dumnezeu, Cel care de sus vede toate"(2Mac 7, 35).

Dreptatea divină pretinde o judecată a omului întreg. Cei care au slujit binelui trebuie să se bucure de slavă deopotrivă trup și suflet. De asemenea, cei care au slujit răului, îndulcinde-se de amăgirea păcatului, vor trebui trup și suflet să își primească plata.[589]

588 GEORGES FLOROVSKI, *Creatie si răscumpărare*, 109.

589 John GILL, *Doctrinal Divinity*, Iunie 20, 2018, https://www.ccel.org/ccel/gill/doctrinal.viii.iv.html. Ceea ce este de observat este faptul că autorul vorbește despre judecata și pedeapsa care se vor manifesta în

O analiză a judecăților majore ale lui Dumnezeu (potopul sau distrugerea Sodomei și Gomorei) arată că, la nivelul Vechiul Testament, judecata nu se concentrează pe pierderea veșniciei, ci pe moartea prematură a celor nelegiuiți sau pe pierderea binecuvântării divine[590]. Cu toate acestea, două pasaje veterotestamentare ilustrează destinului final al omului. Profetul Daniel subliniază ideea de răsplată acelor buni și a celor răi: „mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică"(Dan 12,2). Vorbind despre pedeapsa celor răi, profetul Isaia folosește imagini foarte sugestive pentru a arăta finalul acestora: „când vor ieși, vor vedea trupurile moarte ale celor care s-au răzvrătit împotriva Mea, că viermele lor nu va muri și focul lor nu se va stinge. Și ei vor fi o sperietoare pentru toți"(Is 66,24)[591].

În termeni vagi, Sheolul deschide o înțelegere primară a judecății și a vieții de după moarte. În Vechiul Testament,

---

sfera vieții de aici. Autorul nu surprinde o existență a durerilor dincolo de moarte. Cartea lui Enoh vorbește despre cum unul din cele patru compartimente ale Sheolului este rezervat păcătoșilor. La o judecată viitoare, sufletele lor vor fi condamnate și vor rămâne suferind chinuri pentru eternitate (22,11). „Cartea Viselor" vorbește despre abisul de foc pentru oile oarbe (90, 26).

590 Robert A. Peterson, „Eternal Punishment", în *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell, accesat Mai, 24, 2020, https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/eternal-punishment.html.

591 Robert A. Peterson, „Eternal Punishment".

Sheolul denumește locuința morților; sufletele conștiente se confruntă cu o existență umbrită în această „țară a uitării" (Iov 10,21; Ps 88,12; Eccl 9,10; Is 14,10). Întrucât moartea nu este o întâmplare naturală, ci e cauzată de cădere, Vechiul Testament aștepta cu încredere demonstrația lui Dumnezeu despre stăpânirea Lui asupra Șeolului, prin ridicarea la viață a celor drepți (Ps 16,10; 49,15; Is 25,8; Osea 13,14)[592]. La modul general, Vechiul Testament afirmă, că pentru cei răi nu mai există speranță de viitor (Pilde 11,7; 24,20). Ei vor fi rușinați și pedepsiți pentru totdeauna, fiind conștienți de starea lor pierdută (Ps 82,17)[593].

Abia predica Mântuitorului va contura învățătura despre iad, înțeles ca „pedeapsă veșnică" (Mt 25,46; In 5,28-29). În acest sens, Domnul va vorbi despre „întunericul cel mai din afară", din afara comuniunii cu Dumnezeu (Mt 8,12; 22,13; 25,30), despre „plânsul și scrâșnirea dinților" sau despre „cuptorul cel de foc" (Mt 13,42; 13,50, Lc 13,28). Focul, ca imagine a suferințelor, este foarte prezent în cu-

---

592 TIMOTHY R. PHILLIPS, „Hell", în *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell, accesat Mai, 24, 2020, acesat Mai, 25, 2020, https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/hell.html

593 PAUL FERGUSON , Destroy, Destruction, în în *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell, accesat Mai, 25, 2020, https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/destroy-destruction.html

vântările pe care Mântuitorul le folosește pentru a ilustra pedeapsa celor nedrepți (Mt 13, 40-42; 13, 49-50; 18, 8-9; 25,41; Mc 9,44; 9,48; Lc 16,23-25 ;16,28).

Apocalipsa combină imaginea Vechiului Testament a celor răi, care beau cupa mâniei lui Dumnezeu (Ps 75,7-8; Ier. 25,15-29) cu focul iadului pentru a înfăptui chinul perpetuu și conștient al celor răi (Apoc 14, 10-11). Evanghelistul Ioan vorbește despre iezerul de foc unde diavolul, fiara și proorocul mincinos „vor fi chinuiți zi și noapte în vecii vecilor" (Apoc 20,10). Textul completează dramatismul tabloului, amintind că în același loc vor fi aruncați și oamenii care nu au fost scriși în cartea vieții (Apoc 20,15; 21,8)[594].

Literatura intertestamentară a construit scenarii diferite pentru cei răi. Unele texte vorbesc despre anihilarea celor răi (4Ezra 7,61; 2Apoc Bar 82,3; 1 Enoch 48,9; 99,12), altele amitesc chinuri interminabile (Jub 36,11; 1Enoh 27,1-3; 103,8). În această etapă, Sheolul a devenit frecvent o locație provizorie pentru cei morți, deosebită de locul pedepsei finale (1Enoh 18, 9-16; 51,1). Pedeapsa finală era localizată, de obicei, într-o vale din sudul Ierusalimului, cunoscută în ebraică sub numele de „Gen Hinnom" sau „Valea lui Hinnom" (2Apoc Bar 59,10; 4Ezra 7,36), iar în greacă sub denumirea de „gehenna" (2Ezdra 2,29). Acest loc avea o istorie in-

[594] ROBERT A. PETERSON, "Eternal Punishment".

famă pentru jertfele oferite lui Moloh în timpul domniei lui Ahaz și Manase (2Regi 16, 3; 2Cronici 28,3; 33, 6; Ier 7, 31-34; 19, 6), fiind folosită de Iosia ca și groapă de deșeuri pentru Ierusalim (4Rg 23,10). Valea a fost proorocită ca loc al viitoarei judecăți a lui Dumnezeu (Is 30,33; 66,24; Ier 7,31-32). Unele scrieri intertestamentare echivalează iadul cu „lacul de foc" din această vale a lui Hinom (1Enoh 90,26, 27; 54,1,2)[595].

Autorul cărții 2Macabei este reticent în a exprima starea de chin în eternitate. Pentru el, păcătosul nu cunoaște „înviere spre viață" (2Mac 7,14). Prin urmare, trupul neînviat nu poate cunoaște chinuri. Pentru predecesori, sufletul-nephes, este înțeles reprezentând omul ca persoană, care poate săvârși răul fizic. Dar pentru autor, sufletul este psihe-grecesc, care exclude trupul și nu putea fi supus chinurilor materiale[596]. În realitate, aceasta nesiguranță a gândirii iudaice și creștine, a Ecclesiastului și a Apocalipsei țin, în parte, de insuficiența noțiunilor antropologice grecești și iudaice[597].

---

595 TIMOTHY R. PHILLIPS, „Hell".

596 ABEL, *Les Livres de Maccabées*, 21.

597 Cartea Înțelepciunii lui Solomon, în a cărei înțelegere doar sufletul înviază, rămâne la fel de vagă atunci când amintește soarta păcătoşilor: „Căci vor fi pe urmă hoit fără de cinste, printre morți, întru ruşine, în veac de veac; Domnul îi va zdrobi şi, muți, îi va azvârli cu capul în jos, îi va zgudui din temelie şi vor pieri până la cel mai mic; chinul îi va măcina şi pomenirea lor se va şterge" (4,19). Predica Sfântului Ioan

Punctul important este învierea drepților, deopotrivă cu trupul și cu sufletul. În acest context, în teologia macabeeană această învățătură își găsește prima sa expresie[598].

Textul ne ajută să înțelegem că autorul avea credința în înviere, mai bine zis „o formă extremă a credinței în înviere”. El demonstrează că Dumnezeu este Acela Care la începuturile vieții crează *din cele ce nu sunt*, creează totul din iubire, iar la sfârșitul vieții, din milostivirea Sa, creează o nouă viață din *nimic*-ul morții. Această argumentare pe care o așază pe buzele mamei celor șapte frați conduce la o afirmație teologică fundamentală, care răzbate de altfel din întreaga carte: Dumnezeu este atotputernic și suveran peste întregul cosmos[599].

Martiriul fraților Macabei este unul ce obligă la o atentă înțelegere a vieții veșnice. Concluzia momentului este pre-

Botezătorul, şi cea a Mântuitorului vor contura înțelegerea pedepselor pentru cei păcătoşi. „El are lopata în mână şi va curăța aria Sa şi va aduna grâul în jitniță, iar pleava o va arde cu foc nestins” (Mt 3,12). „Atunci va zice şi celor de-a stânga: Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veşnic, care este gătit diavolului şi îngerilor lui” (Mt 25,41). Apocalipsa ne ajută să înțelegem că autorul cărții 2 Macabei are dreptate: păcătosul nu va cunoaşte „înviere spre viață”, ci mai degrabă va gusta încă o dață moartea, una mai cutremuratoare decât prima: „moartea şi iadul au fost aruncate în râul de foc. Aceasta e moartea cea de a doua: iezerul cel de foc” (Apoc 20,14).

598 Abel, *Les Livres de Maccabées*, 22

599 Abel, *Les Livres de Maccabées*, 22.

cisă: Dumnezeu nu îi va lăsa pe martiri să sfârșească în sheol, ci îi va face părtași bucuriei vieții, definitiv[600].

Probabil, autorul cărții 2Macabei a trăit și a scris în Egipt. Prin urmare există posibilitatea ca acesta să fi fost influențat de credința egipteană cu privire la viața veșnică. Îmbălsamat, trupul se va reîntâlni cu sufletul pentru a trăi dincolo de moarte o viață fericită, lipsită de griji și ieșită din spectrul morții. Apoi, credința greacă în învierea morților sau credința persană asupra viitorului, îl vor fi ajutat pe autor să iasă din impas, prin folosirea noțiunilor primitive semitice[601].

Nu în ultimul rând, dualismul platonician, suflet - trup, i-a permis acestuia, precum și altor autori ai apocalipselor, să afirme învierea sau supraviețuirea corpurilor și ale sufletelor drepților[602].

---

600 Spre deosebire de nădejdea fraţilor martiri, bătrânul Eleazar pare a nu avea alte speranţe decât odihna în Sheol. Cu toate acestea, curajul său în faţa morţii este unul impresionant.

601 Abel, *Les Livres de Maccabées*, 20.

602 Abel, *Les Livres de Maccabées*, 20.

7.3. Elemente de eshatologie în teologia iudaică

Învierea reprezintă învățătura de credință fundamentală în principalele religii monoteiste ale istoriei. Ea nu se referă la nemurirea sufletului sau la existența personală dincolo de moarte. Sufletul fiind nemuritor nu are nevoie de înviere. Învățătura despre înviere surprinde faptul că, la finalul istoriei, când timpul se va converti în veşnicie, morții vor reveni la viață deopotrivă trup şi suflet, pentru ca omul întreg transfigurat să fie, din nou, părtaş vieții[603].

În eshatologia iudaică[604], învierea este un principiu de căpetenie, o idee comună îndeosebi în perioada celui de-

---

[603] Moshe Greenberg, „Ressurection," în *Encyclopaedia Judaică*, vol. 17, 240.

[604] Vezi: Nicolae Neaga, „Învierea morţilor în Vechiul Testament," *RT* 5 (1932): 173-176; Nicolae Neaga, „Eshatologie creştină," *MA* 3-4 (1971): 262-274; Dumitru Abrudan, „Un capitol din teologia biblică vechi-testamentară: moartea, nemurirea sufletului, judecata şi viaţa viitoare," *RT* 3 (1994): 3-9; Ioan Chirilă, „Componenta anastasică a persoanei umane," în *Sensul vieţii, al suferinţei şi al morţii* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2008), 136-50; Ioan Chirilă, „Euharistie şi înviere în Vechiul Testament," în *Grai maramureşean şi Mărturie ortodoxă* (Baia Mare: Universităţii de Nord, 2000), 157-167; Ioan Chirilă, „Învierea morţilor şi contextul religios iudaic din zorii epocii Mântuitorului Iisus Hristos," *Studia TO 2* (2005): 3-16; Remus Onişor, „Învăţătura despre moarte în Vechiul Testament," *CO* 1 *(*2002): 51-59; Paula Bud, „Eshatologie şi apocalipsă în Vechiul Testament," Studia *TO* 1 (2011): 47-54; Şerban Drugaş, „Creaţie şi eshatologie," *RT*2 (2008): 204-224; Alexandru Mihăilă, „Concepţia

al doilea Templu, fiind un subiect mult dezbătut de către evreii religioși[605].

Se pare însă că, până atunci, viziunea generală a Vechiului Testament vorbea despre moarte ca fiind starea finală a omului. Femeia din Tecoa îi spune regelui : „Noi vom muri și vom fi ca apa vărsată pe pământ, care nu se mai poate aduna. Dumnezeu însă nu voiește să piardă sufletul și se gândește cum ar face să nu lepede de la Sine nici pe cel înlăturat" (2Rg 14,14). De asemenea, Iov deplânge condiția umană: „Adu-ți aminte, Doamne, că viața mea e o suflare, că ochiul meu nu va mai vedea fericirea. Ochiul celui ce mă vedea nu mă va mai zări; ochii Tăi mă vor căuta, dar eu nu voi mai fi. Negura se risipește, piere, tot astfel cel ce coboară în iad nu mai vine înapoi."(Iov 7,7-9). În exegeza lor, rabinii au identificat texte care nu lasă loc de interpretări în perspective învierii[606].

Cu toate acestea, este interesant felul în care acest gen de afirmații se întrepătrund cu alte momente unde credința

despre moarte şi grija faţă de cei adormiţi în Vechiul Testament (partea I)," *O* 3 (2012).

[605] Nicolae SFETCU, *Moartea: Aspecte psihologice, științifice, religioase, culturale și filozofice*, accesat Octombrie 16, 2018 https://books.google.ro/books?id=JQ0MCAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ro#v=onepage&q&f=false.

[606] Gerald ABRAHAMS, „Ressurection," în *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17, 241.

în înviere este evidentă. Astfel de momente apar în gândirea biblică încă de timpuriu, astfel că se poate afirma că nădejdea învierii a însoțit credința poporului ales de-a lungul timpului, în diferite etape în conturarea sa[607].

Apostolul Pavel arată cum învierea a fost credința lui Avraam. „Dar Avraam a socotit că Dumnezeu este puternic să-l învieze și din morți; drept aceea l-a dobândit înapoi ca un fel de pildă (a învierii) Lui" (Evr 11,19). Precum este scris: „Te-am pus părinte al multor neamuri", în fața Celui în Care a crezut, a lui Dumnezeu, Care înviază morții și cheamă la ființă cele ce încă nu sunt" (Rom 4,17).

Învierea poate fi presupusă ca fiind şi credința lui Iosif, așa cum apare prin poruncile pe care le-a dat cu privire la osemintele sale și grija sa față de înhumarea lui „Prin credință Iosif, la sfârșitul vieții, a pomenit despre ieșirea fiilor lui Israel și a dat porunci cu privire la oasele sale" (Evr 11,22).

Moise asumă credința în înviere atunci când consemnează spusele lui Yahweh: „Vedeți, vedeți, dar, că Eu sunt și nu este alt Dumnezeu afară de Mine: Eu omor și înviez, Eu rănesc și tămăduiesc și nimeni nu poate scăpa din mâna Mea!" (Deut 32,39). În cântarea Anei, aceasta de asemenea,

---

607 GILL, *Doctrinal Divinity*. Vezi și Robert Martin-Achard, *De la morte a la resurection d'apres Ancien Testament* (Paris: Neuchatel, 1956); Petre Semen, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament," *ST* 9-10 (1977): 672-82.

afirmă: „Domnul omoară și învie; El coboară la locuința morților și iarăși scoate” (1Rg 2,6). Trecând peste grelele încercări, Iov este, totuși, un promotor al nădejdii în înviere: „Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă. Și afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu. Pe El Îl voi vedea și ochii mei Îl vor privi, nu ai altuia. Și de dorul acesta măruntaiele mele tânjesc în mine.” (Iov 19,25-27).

Enoh și Ilie care și-au încheiat viața pământească într-o manieră specială (Fac 5,24; 4 Rg 2,1) sunt cei care confirmă acest atribut exclusiv al divinității.

Reprezentativă pentru subiect este viziunea profetului Iezechiel 37,1-14, viziunea oaselor uscate care revin la viață. Deși mesajul eshatologic este evident pentru cititorul creștin, interpretarea iudaică înțelege această viziune ca pe o alegorie a eliberării din robie. Rabinul Rashi[608] afirmă cu fermitate acest lucru. Potrivit interpretării sale, textul nu ar vorbi despre înviere, ci despre întoarcerea israeliților din robie, pe care o vede ca pe o întoarcere din nou la viață (Sanh. 92b)[609].

---

608 Pe numele său adevărat, Shlomo Yitzchaki a fost un rabin francez, mort în 1105, autor al uui Comentariu al Talmudului şi al unui Comentariu al Scripturilor

609 ABRAHAMS, „Ressurection,” 241.

Proorocul Isaia 26,19 prezintă învierea în termini expliciți: „Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia", iar proorocul Daniel 12, 2-3 afirmă învierea fără urmă de echivoc: „Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică. Și cei înțelepți vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor". Textul profetului Daniel, interpretat cu referire la generațiile persecutate, vede învierea ca pe un act necesar în restaurarea dreptății. Învierea face posibilă pedepsirea celor răi, care au plecat din lume fără a da seama de fărădelegile lor, dar, totodată, face posibilă încununarea celor care au rămas statornici Legământului cu divinitatea, răsplătirea faptelor de credință asumate până la moarte uneori[610].

Interpretarea tradițională vedea catastrofa națională din timpul lui Antioh Epifanes ca fiind o plată a păcatului, dar această viziune, nu era întru totul echitabilă, într-o epocă în care tocmai cei evlavioși erau condamnați la schingiuiri și martiriu, în timp ce oamenii fărădelegii prosperau. Agonia momentului a fost depășită prin credința că actele de

[610] ABRAHAMS, „Ressurection," 241.

nedreptate săvârșite vor fi pedepsite chiar și după moarte. Printr-o revenire la viață, dreptatea va putea fi recuperată pentru a fi una exhaustivă[611].

Perioada elenistică este una care obligă învățătura iudaică să-și regândească termenii cu privire la viață și moarte, merit și răsplată, dreptate divină. Nădejdea învierii s-a manifestat ca o necesitate stringentă pentru generațiile persecuțiilor. Ei trăiau, pe de-o parte, drama suferințelor fizice și a morții iminente, pe de alta parte trăiau nedreptatea de zi cu zi. Era de neînțeles cum evreul credincios, fidel împlinitor al Legii este lăsat de divinitate să sufere atâtea nelegiuiri, în timp ce păgânii, oamenii răutății, blasfemiatorii scapă nepedepsiți. A fost necesar ca răsplata divină să se răsfrângă și dincolo de granița morții, ca o încununare a dreptății divine. Iar valoarea deosebită a răsplătirii reiese din faptul că viața nouă nu va avea sfârșit, e calculată în termenii veșniciei. „Cei drepți pe care Sfântul unic (binecuvântat fie El) îi va readuce la viață nu se vor mai reîntoarce niciodată în pulberea lor"(Sanh., 92a)[612].

Doctrina a aflat în secolul I o puternică susținere din partea fariseilor, care au impus credința în învierea care va avea loc la sfârșitul lumii. De altfel, așa cum preciza George Foot

---

611 ABRAHAMS, „Ressurection," 241.
612 COHEN, *Talmudul*, 478.

Moore: „Trebuie observat, cu excepția articolului unic al învierii din morți, nu a existat o altă dogmă și nici un alt canon imperativ în întreg acest câmp al eshatologiei[613]".

Argumentarea era una biblică, rabinii făcând apel la textul amintit deja, din Is 26,19 precum și la Iez 37,5: „Așa grăiește Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată Eu voi face să intre în voi duh și veți învia". Rabinii au conturat învățătura despre înviere într-un articol de credință fundamental pentru mozaism. Obligativitatea credinței în înviere reiese din formularea fermă: „dacă cineva respinge credința în învierea morților, el nu va avea parte de înviere" (Sanh., 90 a)[614].

În rugăciunea de dimineață, evreul conştientizează legătura intrinsecă dintre propriul suflet şi divinitate şi spune: „Dumnezeule, sufletul pe care mi l-ai dat este curat. Tu l-ai creat, Tu l-ai făcut. Tu ai pus suflare în mine. Tu îl păstrezi în mine şi Tu îl vei lua de la mine, dar îl vei reaşeza în mine în viața cea de apoi" (Hertz, Prayer, 19)[615].

În Mishna (Sanh 10.1) se regăsesc numeroase alte texte ce afirmă învierea: „Tot Israelul are o porțiune din lumea care va veni, pentru că este scris: „Poporul tău este drept; ei vor moşteni pământul pentru totdeauna, odraslă sădită de

613 George Foot MOORE, „Judaism in the First Centuries of the Christian Era," în *Judaism* 2 (1950), 323.
614 COHEN, *Talmudul*, 469.
615 Alfred L. IVRY „Body and Soul," în *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, 31.

Mine, lucrare mâinilor Mele, ca să fiu proslăvit. Dar nu au nici o parte în ea cei care susțin că învierea nu este o doctrină biblică, că Tora nu a fost revelată de Dumnezeu, fiind un eretic".

Dacă fariseii au asumat și promovat cu multă fermitate credința în înviere, saducheii au fost cei care s-au poziționat la polul opus. Ei au negat învierea, aceasta fiind principala temă de dispută dintre cele două partide religioase[616]. Saducheii socoteau că sufletul se stinge în momentul morții, moartea fiind văzută de ei ca sfârșitul întregii făpturi omenești. Desigur că, în momentul în care saducheii neagă învierea, ei se văd respingând și noțiunea de dreptate. Răsplata și pedeapsa rămân astfel la nivelul granițelor istoriei. Fariseii au luptat cu multă înverșunare în a păzi doctrina învierii, oferindu-i o dimensiune cultică. Ei au inclus-o în acest scop între cele optsprezece binecuvântări recitate zilnic: „Tu susții cu dragoste pe cei vii, Tu învii morții cu mare îndurare, Tu sprijini pe cei care cad, vindeci bolnavii, păstrezi credința celor care dorm în pulbere. Cine se poate asemăna cu Tine, Stăpâne, cu acțiuni puternice, cine Îți seamănă, Rege, care faci să moară și faci să trăiască din nou, care facă să se nască mântuirea? Da, tu ești credincios pentru a învia morții, Bi-

[616] Talmudul prevede pedepse ca excluderea din comunitate a celor care negau învierea morților.

necuvântat să fii Tu, Doamne, care învii morții![617] Doctrina se regăsește, așadar, în a doua binecuvântare din Amidah, dar și în ultimul dintre cele 13 principii de credință ale lui Maimonide care afirma răspicat „Cred că morții vor fi înviați în Era Mesianică”[618].

Sunt interesante argumentele ce însoțesc disputele dintre farisei și saduchei. Saducheii respingeau credința în înviere, afirmând că aceasta nu apare în Pentateuh. Prin urmare, ea aparținea Torei orale, pe care ei o respingeau. Rabinii au combătut vehement această ipoteză, folosind toate nuanțele textului pentru a demonstra contrariul. Potrivit Talmudului, nu există nici o secțiune a Torei care să nu implice doctrina învierii morților, dar „noi nu avem capacitatea să o cuprindem în acest sens.” (Sefre Deuteronom, paragr. 306; 132a)[619]. Pe

---

[617] COHEN, *Talmudul*, 470.

[618] GREENBERG, „Ressurection,” 240.

[619] Un exemplu de interpretare despre felul în care rabinii extrag din Tora înțelesuri despre înviere este următorul: „Stă scris: „Veți da preotului Aaron ofranda pe care o veți fi prelevat pentru Domnul” (Numeri 18,28). Dar Aaron va trăi veșnic pentru a o primi? Nu este oare adevărat că el nu a intrat în țara lui Israel? Prin urmare, textul ne învață că el va reveni la viață (în lumea de apoi) și va primi această ofrandă. Iată cum se poate deduce din Tora scrisă învierea din morți” (Sanh.,90b). Un alt exemplu îl oferă Rabi Meir. Acesta întreba: cum derivă învierea morților din Tora scrisă? S-a spus: „Atunci Moise și copiii lui Israel vor cânta acest cântec Domnului” (Ieșire 15,1). Este subliniat faptul că nu s-a scris „au cântat” ci „vor cânta”. Necesitatea împlinirii acestor fapte în viitorul profețit conduc la credința în înviere. Rabi Așe deduce învă-

aceeași linie, exegeza medievală, abordând texte ce vorbeau despre înviere, oferea prioritate unei interpretări figurative.

Aghiografii vechitestamentari folosesc elemente tipologice cu privire la doctrina învierii morților. Așa poate fi înțeleasă izbăvirea lui Isaac de moarte, odrăslirea toiagului uscat al lui Aaron, învierea oaselor uscate din viziunea lui Iezechiel. În chip special, proorocul Iona și supraviețuirea lui în pântecele chitului vreme de trei zile și trei nopți, primește funcție tipologică, lucru pe care îl arată însuși Mântuitorul (Mt 12,40).

Acestor fragmente li se alătură mai multe cazuri particulare ale persoanelor înviate din morți ce vorbesc despre realitatea învierii, precum: fiul văduvei din Sarepta Sidonului, înviat de proorocul Ilie (3Rg 17,17-22), fiul șunamitencei, înviat de Elisei (4Rg, 4,16-37), omul aruncat în mormântul lui Elisei, care învie la atingerea trupului profetului (4 Rg 13,20-21). Evangheliile insistă asupra subiectului și ne prezintă învierea fiicei lui Iair (Mt 9,18-26), a tânărului din Nain (Lc 7,11-17) și a dreptului Lazăr (In 11) înviați de Mântuitorul Hristos, amintind totodată pe cei care au ieșit din mormintele lor la Învierea Domnului Hristos. Aceasta

țătura despre înviere din textul Daniel 12, 13 „Și tu du-te spre sfârșitul tău; te vei odihni și te vei scula din nou pentru partea ta de moștenire, la sfârșitul zilelor” (Sanh., 91b și seq), Cf. Cohen, *Talmudul*, 473.

din urmă, devenită garanția învierii tuturor oamenilor, reprezintă de altfel Kerigma propovăduirii Apostolilor[620].

Învierea se argumentează şi prin necesitatea judecății, a restabilirii dreptății divine, o dreptate față de Israel în ansamblul său, dar şi o dreptate la nivel personal. După cum subliniază Moore, religia greacă era individualistă. Prin urmare, ea va simți nevoia unei restaurări individuale prin înviere. Dar religia evreiască avea o altă deschidere și ea vorbește și despre o recompensă la nivel de națiune[621]. Pentru evrei, izbăvirea era întotdeauna o izbăvire a întregului popor. Profeții preziceau un timp în care pacea și dreptatea vor stăpâni în chip desăvârșit peste întreg poporul, nu doar peste un individ. Doctrina învierii permite ca sufletele drepților să nu piardă această nădejde a izbăvirii națiunii lor măcar în lumea viitoare .

Împlinirea dreptății divine presupune învierea trupurilor. Nici fericirea sfinților nu ar fi desăvârşită, nici pedeapsa celor răi nu ar fi echitabilă, fără învierea trupurile lor[622].

Argumentele amintite mai devreme întăresc nădejdea învierii celor drepți. În martirajul analizat în lucrarea de față, se vorbește despre *o înviere spre viață*. E cea la care nădăjdu-

---

620 Se cunoaște faptul că și Apostolii au săvârșit învieri. Apostolul Petru o înviază pe Tavita (Fp. Ap. 9, 36-42), iar apostolul Pavel înviază pe Eutihie (Fp.Ap. 20, 9-12).

621 Greenberg, „Ressurection," 241.

622 Gill, *Doctrinal Divinity*.

iesc martirii, aflându-se în pragul morții, o înviere ce le va descoperi un alt fel de trăire a vieții. Apostolul Pavel le scrie creștinilor dintre evrei vorbindu-le despre „o mai bună înviere" (Evr 11,35), o înviere spre bine, spre fericirea ce vine în contrast cu toate chinurile enumerate de text anterior. Evanghelistul Luca amintește, de asemenea, despre „învierea drepților", un moment pe care Însuși Mântuitorul îl revelează ca fiind unul menit să restabilească dreptatea divină: „ți se va răsplăti la învierea drepților" (Lc 14,14).

Dar această „înviere spre viață" este una ce vine ca o răsplată pentru cei ce se fac vrednici de ea (Lc 20,35). Cei răi, care nu au trăit respectând Legea și împlinind poruncile, nu vor gusta din această înviere. A existat între scriitorii evrei părerea că pentru cei răi nu există înviere. Ei socoteau că, dacă cei răi nu vor fi efectiv salvați, nu se poate crede că Dumnezeu îi va învia din morți doar pentru a suporta chinuri veșnice. Cei care au aderat la această opinie erau de părere că privarea de fericirea raiului este ea în sine o pedeapsă suficientă[623]. Sigur că Dumnezeu își manifestă permanent bunătatea și milostivirea față de creație, însă restabilirea dreptății desăvârșite presupune învierea și judecata tuturor, buni și răi deopotrivă.

---

[623] Gill, *Doctrinal Divinity*.

Au existat creștini în Arabia, există și azi confesiuni neoprotestante care, pornind de la Eccl 3,18-21, susțin că sufletul cunoaște moartea împreună cu trupul, iar la înviere acesta se întoarce la propriul său trup. Adepții acestei teorii pierd din vedere că sufletul este imaterial și nemuritor în sine și că doar trupul, așezat în mormânt și supus descompunerii are nevoie de înviere și restaurare[624]. Trecând prin moarte, trupul nu este redus la nimic, existența sa nu dispare. Materia, substanța lui continuă să existe într-o altă formă. „Trupul se întoarce în pământul din care a fost luat" (Eccl 12,7), dar nu dispare, nu trece în neființă[625].

Louis Finkelstein dezvoltă ideile despre înviere oarecum diferit. În opinia sa, problema spinoasă este tocmai în acest ultim punct al „etapei intermediare" între moarte și înviere. El susține că în iudaismul timpuriu au existat două curente de gândire în această privință. Potrivit primului curent, sufletul prin moarte intra în Sheol, înțeles ca și „groapa", adică mormânt, aici așteptând într-o stare de inactivitate, învierea. Celălalt curent socotea că sufletele se prezintă în fața lui Dumnezeu pentru a fi judecate imediat după moarte. Finkelstein remarcă faptul că termenul „lumea viitoare" – *olam-ha-ba* este adesea folosit în literatura rabinică cu un

[624] GILL, *Doctrinal Divinity*.
[625] GILL, *Doctrinal Divinity*.

înțeles destul de ambiguu, în virtutea celor două curente putând face referire fie la înviere, fie la starea intermediară dintre moarte și judecată.

Finkelstein prezintă cum aceasta dispută veche a fost continuată în controversele dintre Bet Shammai și Bet Hillel. Bet Shammai susținea că sufletele celor morți sunt în mormânt sau într-o „trezorerie", un spațiu indefinit în care ar putea fi depozitate până în ceasul judecății, când cei drepți să fie răsplătiți. În schimb, Bet Hillel era de părere că sufletele sunt imediat după moarte răsplătite sau pedepsite, fiind așezate în cer sau iad, și, la sfârșitul timpului, toți oamenii vor fi înviați pentru o judecată finală[626].

Teologia iudaică mărturisește că omul va fi judecat în ansamblul lui. Păcatele întinează sufletul, însă, în fața judecății divine, nici trupul nu va putea învinui sufletul, nici sufletul nu va putea fi simplu acuzator al trupului. Asta pentru faptul că, la înviere, potrivit rânduielii lui Dumnezeu, sufletul se va întoarce în trup și vor fi judecați întru unitatea persoanei dihotomice[627]. Nici trupul singur, nici sufletul sin-

---

[626] ABRAHAMS, „Ressurection," 243.

[627] IVRY, „Body and soul," 31. O parabolă rabinică subliniază necesitatea învierii trupurilor (Sanh. 91a-b): Antoninus a spus rabinului: „Corpul și sufletul ar putea să se dezvinovățească ele însele la judecată. Cum așa? Corpul poate spune: „Sufletul a păcătuit, pentru că din ziua în care ne-am separat, iată-mă ca o piatră tăcută în mormânt!" Și sufletul poate spune: „Corpul este păcătosul, căci din ziua în care ne-am separat iată,

gur nu pot nici să păcătuiască, nici să fie neprihăniți. Astfel, cele două doar împreună pot fi judecate și pedepsite sau recompensate[628]. La înviere, corpul va fi diferit de ceea ce este acum, în ceea ce privește calitățile sale, dar nu și în ceea ce privește substanța lui[629]. Când apostolul Pavel compară trupul cu sămânța îngropată în pământ, care nu este „trupul care va fi" (1Cor 15,37-38), el nu subliniază o diferență de substanță, ci o diferență de calități. Trupul înviat va fi unul

---

zbor în aer ca o pasăre". Rabinul i-a răspuns: „Îți voi spune o parabolă. Cu ce se compară problema? Cu un rege care avea o frumoasă livadă cu fructe frumoase. Iar el a pus doi paznici peste ea, unul era olog și celălalt orb. Ologul i-a spus orbului: „Văd fructe frumoase coapte în livadă. Vino și ajută-mă și îți voi da să mânânci". Și au cules amândoi. După un timp a venit stăpânul livezii și le-a spus: „Unde sunt fructele mele minunate?" Ologul a răspuns: „Am picioare să fi mers?" Orbul a răspuns la rândul lui: „Am ochii să fi văzut?" Ce a făcut stăpâul? L-a așezat pe olog pe spatele celui orb și i-a judecat ca pe unul singur – așa și Sfântul Unic aduce sufletul și îl așează în trup și le judecă ca pe unul singur. Se poate observa aici diferența față de gândirea greacă, în care sufletul cuprinde în sine întreaga valență a personalității umane, iar trupul este doar casa neînsemnată a sufletului."

[628] ABRAHAMS, „Ressurection," 241.

[629] Literatura rabinică surprinde și diferite detalii în discuțiile despre acest subiect. Una din întrebările rabinilor privea natura trupurilor. Cei înviați vor avea aceleași corpuri imperfecte sau prin transfigurare ele vor fi perfecte? Apoi, rabinii se întrebau cum vor călătorii trupurile evreilor care au trăit în diaspora spre locul judecății adică spre pământul lui Israel? În perioada talmudică, dar și în perioada modernă această idee a fost tratată foarte serios și înțeleasă strict literal. Astfel, evreii evlavioși sunt adesea îngrijorați de ținuta de înmormântare, un lucru prețios fiind posedarea unui mormânt în Israel.

ce nu va cunoaște stricăciune. El va fi înveșmântat în slavă și putere, fiind totodadă și duhovnicesc (1Cor 15,42-44).

Maimonides a avut o poziție controversată cu privire la această problemă. El face declarații ce par a se contrazice. Pe de-o parte el afirmă: „Învierea este unul dintre fundamentele religiei învățătorului nostru, Moise; nu există nici o religie și nici o legătură cu națiunea evreiască pentru cei care nu cred în ea, ...se știe că omul va muri cu siguranță și va fi împărțit în părțile sale componente". Apoi, într-un alt context, în Torna Mișne (Yad, Teshuva, 8:2), Maimonide precizează: „în lumea viitoare nu există niciun corp, ci există, mai degrabă, sufletele celor neprihăniți, fără de trup, ei fiind asemenea îngerilor".

Aşadar, afirmațiile lui Maimonide creează confuzie. Principalul lui critic, Abraham b. David de Posquières, răspunde cu asprime acestor afirmații: „Cuvintele acestui om par a spune că nu există nici o înviere pentru trupuri, ci numai pentru suflete, dar vă jur că aceasta nu a fost opinia înțelepților noștri. Aceştia au spus (Ket. 11b) „în viitor, cei neprihăniți vor apărea în hainele lor... și așa vor comanda fiilor lor, „nu mă îngropați în haine albe, nici în haine negre"[630].

Trupul înviat nu se va schimba într-un spirit. El nu-și va pierde natura sa anterioară, dar o va asuma transfigurată,

[630] ABRAHAMS, „Ressurection," 243.

asemeni trupului Domnului Hristos înviat. El se descoperă Apostolilor având calități speciale, dar totodată încredințându-i: „Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase, precum Mă vedeți pe Mine că am" (Lc 24,39).

În versiunile moderniste ale iudaismului, credința în înviere a fost înlocuită cu doctrina nemuririi, aparent mai acceptabilă rațiunii. Mișcarea reformatoare din sânul iudaismului respinge „ca idei fără înrădăcinare în iudaism credința în învierea trupului". Reforma americană, având o atitudine mai radicală, a eliminat din cărțile de rugăciune afirmațiile cu privire la înviere. În mișcările de reformă europene, tendința a fost să se păstreze formula tradițională conținută în rugăciuni, dar să se nuanțeze traducerea în așa fel încât să se poată vorbi mai degrabă de nemurire și nu înviere[631].

Credința în înviere a morților se argumentează prin atotputernicia divină, dar această credință e una care nu ni se transmite natural, ci doar prin revelația supranaturală. În acest sens, evreii au fost favorizați. Dar cu toate descoperirile primite de ei în chip minunat, învățătura despre învi-

---

[631] ABRAHAMS, „Ressurection," 244. Credința în nemurirea sufletului poate fi presupusă prin condiția sa naturală. Sufletul, fiind simplu în structura sa, nu cunoaște moartea. Prin urmare, nu are nevoie de înviere. Învierea trupului, însă nu poate fi presupusă în chip firesc. Dacă nemurirea sufletului ține de însăși natura lui, nemurirea trupului depinde doar de voința și puterea absolută a lui Dumnezeu

ere nu a fost îmbrățișată de totalitatea lumii iudaice[632]. Ea fiind mai presus de rațiune, nu poate fi cuprinsă de minte în deplinătatea ei. Cu toate acestea, nu este împotriva rațiunii. Deși nu este la îndemâna naturii să o descopere, învierea nu se arată ca fiind contrară naturii. Învierea e în deplină armonie cu perfecțiunea lui Dumnezeu, argumentându-se prin atotputernicia Lui.[633]

Pentru scriitorii păgâni, trupul este destinat pieirii, doar sufletul având perspectiva veșniciei. Cei care au avut curajul să dubiteze la mai mult decât atât, au fost aspru combătuți de fiecare sectă de sorginte filosofică[634]. Rațiunea, ruptă de credința în Dumnezeu nu poate pătrunde dincolo de granițele empiricului. Ea nu poate cunoaște mai mult decât ceea ce înțelege prin simțuri.

Înțelepții păgâni vedeau în învierea trupurilor o credință detestabilă, o iscodire nouă, un vis. Cei care reprezentau în Antichitate culmea cugetării omeneşti, filosofii din Atena, erau străini de credința în înviere. Când Apostolul Pavel le vorbeşte despre Domnul Iisus şi despre *anastasis-înviere*, filosofii din Areopag au socotit că acesta este numele unei zeități străine lor (FAp 17,18)[635]. De altfel, în convorbirea cu

---

[632] Gill, *Doctrinal Divinity*.
[633] GILL, *Doctrinal Divinity*.
[634] GILL, *Doctrinal Divinity*.
[635] GILL, *Doctrinal Divinity*.

procuratorul Felix, Apostolul Pavel prezintă credința în înviere ca fiind o moștenire a părinților iudaici (FAp 24,15; 26,6-8). El deplânge starea păgânilor care sunt pe deplin descoperiți în fața deznădejdii (Ef 2,12), fiind privați de bucuria nădejdii învierii lor sau a rudeniilor lor.

Trupul înviat este trupul personal, trecut prin vitregia morții. Dacă trupul înviat ar fi diferit, la nivel de substanță, de cel anterior, atunci nu s-ar mai vorbi de înviere, ci de creație, iar doctrina învierii morților nu ar fi cu nimic superioară vechii noțiuni pitagoreice a transmigrației sufletelor în alte corpuri. Iar un trup nou creat nu poate fi judecat întrucât nu a săvârșit nici binele, nici răul. Mai mult decât atât, s-ar putea afirma că aceste trupuri nu sunt cu adevărat umane, neavând structura esențială din carne și sânge. Apoi, într-o astfel de situație, nu s-ar putea realiza cu desăvârșire dreptatea. Dacă, prin înviere, nu se ridică spre răsplată sau pedeapsă aceleași trupuri ce au trăit în timp, judecata din veșnicie nu poate fi echitabilă[636].

[636] Identitatea trupului înviat este precis exprimată de Iov. El afirmă credința că Dumnezeu „va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă. Și afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu. Pe El Îl voi vedea și ochii mei Îl vor privi, nu ai altuia" (Iov 19,26). Este subliniată aici realitatea aceluiași trup ce se destramă și se ridică din pulbere, dar și capacitatea propriilor ochi, transfigurați prin înviere de a vedea pe Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel face de asemenea o paralelă între trupului istoric și trupul eshatologic.El le spune corintenilor: „Trebuie ca

Învierea este o dovadă extraordinară a atotputerniciei divine. Fiind supuse morții, toate trupurile se dizolvă în particule mici, ce se vor împrăştia la distanțe colosale, unele de altele. Vor intra, în componența altor realități fizice, pierzându-şi urma în timp şi spațiu. Faptul că, din această împrăştiere, cândva, Dumnezeu va reuşi să reconstruiască unitatea perfectă a fiecărui trup, a fiecărui om unic şi irepetabil e un argument copleşitor al puterii divine.

7.4. O teologie a trupului-mutilat prin martiriu și transfigurat prin înviere

Toate cele prezentate mai mai devreme ilustrează valoarea deosebită pe care trupul omenesc sortit învierii o are atât în iudaism, cât și în creștinism. Valoarea trupului face ca martiriul să capete noi valențe de înțelegere. Martirajul pe care evreii l-au suferit în epoca macabeeană e unul ce nu s-a rezumat la simpla privare de viață. El a presupus un întreg procedeu de mutilare. Această mutilare a trupului ce preceda moartea ilustrează lipsa de decență pe care asupritorii o aveau față de sacralitatea vieții. Mutilarea trupului în iu-

acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune și acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire. Iar când acest (trup) stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune și acest (trup) muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi cuvântul care este scris: „Moartea a fost înghițită de biruință" (1Cor 15, 53-54). Prin urmare, pentru Apostolul Pavel trupul istoric, muritor stricăcios este același cu trupul înviat, nestricăcios, nemuritor.

daism era o practică străină, total interzisă, tocmai pentru că reprezenta o defăimare pentru trup. Yahweh poruncise prin Moise: „Pentru morți să nu vă faceți tăieturi pe trupurile voastre, nici semne cu împunsături să nu faceți pe voi. Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru" (Lev 19,28)[637].

Potrivit referatului scripturistic, omul este alcătuit din două elemente esențiale: trup și suflet. În ebraică, ideea de „trup" este exprimată prin termenul „basar" care, în mod obișnuit, este tradus prin „carne"[638]. Un termen mai puțin folosit este „gewiyāh", care, cu excepții rare, este folosit pentru a desemna nu corpul viu, ci corpul. Traducătorii greci folosesc „σάρξ", sau „σῶμα"[639].

În limba ebraică s-au folosit mai târziu cuvintele „geshem", „gushma" și „guph", sau combinația „basar wa bar" (σάρξ καΐ αἷμα). Această ultimă expresie implică distincția

[637] Ivry, „Body and soul," 31.

[638] Vezi Ioan Chirilă, „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet," *Studia TO* 1 (2009): 49-64; Ioan Chirilă, „Omul. Microcosmos și macrocosmos - prolegomene hermeneutice", în *Biserică, Societate, Identitate — In Honorem Nicolae Bocșan* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007), 221-230; Petre Semen, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament," *ST* 9-10 (1977): 627-682; Vichentie Punguță, „Antropologia ortodoxă în viziunea omiliilor Despre crearea omului ale Sf. Vasile cel Mare," *RT* 3 (1991): 20-33; Irineu Pop, „Valoarea trupului ca templu al Duhului Sfânt," *BOR* 34 (1986):59-65.

[639] Kaufmann Kohler, Emil G. Hirsch, „Body in Jewish Theology," în *Jewish Encyclopaedia*, accesat 13 Decembrie, 2018, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3465-body-in-jewish-theology.

dintre Dumnezeu și om, dar o distincție care nu vizează păcătoşenia omului în raport cu desăvârșirea Creatorului, nici opoziția dintre material şi spiritual, ci se referă la înțelegerea omului, creat din materie efemeră, ca o creatură slabă, dependentă și muritoare[640].

Referatul creației afirmă că „luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (Fac 2,7). Corpul omenesc este alcătuit primordial din țărână, fiind, deci, fragil și muritor. Materia nu are viață în sine, dar primește viață prin duhul vieții care a fost suflat în ea. În conformitate cu cartea Facerii, concepția rabinică vorbește despre unitatea corpului uman. Destinul corpului este de a sluji sufletului, el fiind așezat de divinitate pentru a împlini Tora. Este interesantă teoria ce vorbește despre crearea omului primordial din țărână adusă din toate colțurile pământului (Sanh 38a; Rashi la Facere 2,7). Acest act este considerat ca exprimând ideea prezenței întregii lumi fizice în unitatea naturii umane[641].

Deși are o structură dihotomică, omul manifestă o unitate ființială desăvârșită. Potrivit lui Iosif Flaviu, omul nu are un trup și nu are un suflet, ci *este* trup și suflet, deopotrivă.

---

[640] KOHLER și HIRSCH, "Body in Jewish Theology."
[641] KOHLER și HIRSCH, "Body in Jewish Theology."

De altfel, este interesant de observat că în limba ebraică nu exista un cuvânt anume pentru trup separat de suflet. Atunci când se fac referiri la natura fizică a omului este întrebuințat termenul „carne", „trup viu", precum în Fac 2,7, amintit mai sus sau în Is 40,6: „Tot trupul este ca iarba și toată mărirea lui, ca floarea câmpului!"[642]

Despărțirea omului în trup și suflet, fragmentarea unității ființiale, este o atitudine complet străină iudaismului. Chiar dacă este prezentată ca simbol al slăbiciunii, al efemerității, carnea, ca element constitutiv al naturii umane, nu apare ca impuls spre păcat. Gândirea greacă nu a reușit să pervertească această înțelegere antropologică. Deși viața spirituală se detașează de cea materială atât prin conținut, cât și prin scop, în interiorul persoanei umane ele rămân strâns unite. Dualismul suflet-trup este străin Vechiului Testament. Pentru evreu, corpul său nu este privit ca impur. Adjectivul „țamé" – impur, folosit pentru corp în contrast cu sufletul curat se referă mai degrabă la procesul fizic prin care organismul poate produce secreții „necurate". Corpul este sălaș al unei înclinații nefaste – „yeeser hara". Aceasta este naturală și necesară; nu este în sine o manifestare a depravării păcătoase, ci ține de firescul fiziologic al corpului ome-

[642] Același cuvânt este folosit cu semnificația de „trup" și în Ieș 30,32; Num 8,7; 1Rg 21,27; 2Rg 4,34; 6,30; Iov 4,15; Pilde 14,30; Eccl 2,3.

nesc[643]. Legea declară că anumite secreții ale trupului sunt necurate, dar numai după ce au părăsit corpul, nu în timp ce sunt în trup, corpul uman, în ansamblul lui, evidențiind înțelepciunea Creatorului (Bahya Ben Joseph)[644].

Pentru a face, totuși, deosebire între ceea ce aparține omului ca ființă pământească, creată și ceea ce face să stea în raport direct și special cu Dumnezeu, evreii foloseau doi termeni. Pentru a desemna materialitatea, pământescul din om, ei foloseau notiunea de „carne", numind prin aceasta o realitate comună tuturor animalelor. Vorbim aici de materia vieții fără de care mintea evreului nu poate concepe existența. Este imposibil pentru un evreu să vizualizeze în vreun fel spiritul fără de trup, nu numai ca rezultat al atitudinii normale în fața realității empirice, ci și ca o consecință a poruncii divine care încerca să-l ferească pe evreu de experiențele idolatre[645]. Prin urmare „carnea", denotă o persoană; „carnea mea" este egal cu „trupul meu", cu mine însumi (Ps 15,9; 62,2), deplinătatea ființei umane fiind exprimată prin „inima mea și carnea mea" (Ps 15,9).

Desigur că iudaismul vede în om mai mult decât simpla materialitate. E recunoscută valoarea sufletului ce face din om o făptură superioară. Noțiunea de suflet apare sub mai

643 Kohler și Hirsch, „Body in Jewish Theology."
644 Kohler și Hirsch, „Body in Jewish Theology."
645 Stancu, „Concepția despre lume."

multe aspecte, în contexte diferite, ceea ce arată că existența omului ca o ființă cu trup şi suflet era pentru iudei o realitate şi nu un subiect de speculații sau controverse. Termenul cel mai des întrebuințat este acela de „nephesh", principiul de viață care se prezintă ca rezultatul unirii ființiale dintre trupul creat din țărână și suflarea divină[646] (Fac 2,7). Prin urmare, omul nu poseda un „nephesh", ci el era un „nephesh"[647]. În foarte multe texte, termenul se identifică cu personalitatea umană: expresii ca „sufletul meu" sau „sufletul tău" pot fi „eu" sau „tu"[648].

Unitatea dintre trup si suflet este ilustrată în cultura iudaică prin bine cunoscuta parabolă a orbului și a ologului adusă ca argument de rabinul Iuda ha-Nasi, în fața împăratului Antonin (Sanh. 91b) pe care am amintit-o mai devreme.

Faptul că omul este înțeles ca fiind „o persoană vie", o ființă unitară care se bucură de viață și nu o sumă a două entități ce se manifestă pe planuri diferite, spiritual și pământesc,

---

[646] Stancu, „Concepția despre lume."

[647] Alături de termenul „nephesh", limba ebraică foloseste și termenul de „ruah" – „duhul" lui Dumnezeu. Acest termen nu apare ca opus al termenului „nephesh", ci paralel cu el. Exemplele următoare sunt elocvente: "„Sufletul meu Te-a dorit în vreme de noapte, duhul meu năzuiește spre Tine; căci când îndreptările Tale vor fi pe pământ, cei ce locuiesc lumea vor învăța ce este dreptatea" (Is 26, 9), sau „Drept aceea nu voi pune strajă gurii mele, ci voi vorbi întru deznădejdea duhului meu și mă voi plânge întru amărăciunea inimii mele" (Iov 7, 11).

[648] Stancu, „Concepția despre lume."

implică participarea întregii persoane umane la viața veșnică. Această concepție privind unitatea ființiala dintre trup si suflet este prezentă și în gândirea iudaică de mai târziu, în contextul învățăturii privind învierea de apoi și nemurirea. Din toate acestea rezultă că nu numai partea spirituală va fi părtașă la nemurire, ci și cea trupească. Trupul, prin conjugare cu „suflarea divină" din actul creației, primește și el dimensiunea vieții veșnice. Această perspectivă crește demnitatea trupului, care, deși materie, are chemarea veșniciei.

Petru evrei, îndatoririle față de trup, ca parte constitutivă a omului, au valențe religioase[649]. Evreul are datoria de a se îngriji de sănătatea trupului său, de a-l hrăni și îmbrăca (Maimonides, „Yad" 5).

Astfel, prin împlinirea îndatoririle prescrise față de trup, printr-o înțelegere superioară a lor, omul săvârșește un act placut lui Dumnezeu, sporind pe celălalt plan, duhovnicesc.

[649] Ivry, „Body and Soul," 31. Igiena trupească, pentru evreu, face parte din „Legea sfințeniei", care face referiri la spălări ritualice și restricții sănătoase. De altfel, întreaga Lege a Vechiului Testament cuprinde un număr impresionant de prescripții care sintetizează atitudinea față de trup. Doar că, spre deosebire de alte culturi, petru evreu, atitudinea față de trup depășește stricta dimensiune a curățirii sale. Prin împlinirea prescrițiilor ce vizează trupul, evreul este pus într-o legatură specială cu poporul său și, mai presus de toate, cu Yahweh. Un exemplu elocvent în acest sens este ritualul circumciderii. Prin asumarea actului de circuimcidere, lăsând la o parte aspectul igienic al acestuia, se săvârșește un act de mărturisire a faptului ca persoana în cauza aparține din momentul respectiv poporului ales, obligându-se, totodată, să păstreze Legământul cu divinitatea.

Trebuie precizat că importanța pe care trupul a primit-o în iudaism reiese și din grija pe care acesta o manifesta față de cei morți. Chiar și după moarte, evreul este dator să ofere un tratament respectuos trupului. De vreme ce acesta este socotit „templul” sufletului, acesta trebuie păzit împotriva oricărui sacrilegiu (Ḥul 11b). Rabi Johanan ben Zakkai vede în aceasta rostul legilor levitice care separă de comunitate pe cei care se ating de corpul unui mort[650].

Cele două principii care guvernau trecerea în lumea de dincolo la vechii iudei sunt „Kevod Ha-Met” (onorarea celor morți) și moartea, văzută ca un fapt natural[651]. Primul principiu are o importanță deosebită, deoarece pentru israeliți, corpul trebuia tratat cu respect și grijă, din momentul morții, până în clipa îngropării. Al doilea principiu sprijinea înțelegerea morții ca pe un firesc al existenței. Moartea este considerată un proces natural, ea făcând parte din ciclul vieții. Corpul se reîntoarce în pământ, așa cum precizează Ecclesiastul: „pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat” (Ecc 12,7).

Înmormântarea unui mort și respectul oferit celui decedat în pregătirea pentru înmormântare sunt printre cele mai

[650] Kohler și Hirsch, „Body in Jewish Theology.”

[651] Rabbi Lawrence A. Hoffman, The Centrality of Kavod HaMet (Honoring the Dead), accesat Februarie 7, 2019, https://www.myjewishlearning.com/article/the-centrality-of-kvod-ha-met-honoring-the-dead/.

mari porunci – Mitzvot. Pentru evrei, această grijă față de trupul celui decedat are prioritate față de orice altă poruncă a Scripturii.

În contextul multiplelor spălări ritualice pe care le posedă iudaismul, trupul mort primeşte o ultimă spălare. Acest proces se numește „taharah" adică „purificare" și este îndeplinit de o persoană responsabilă pentru îngrijirea corpului, care îl învelește, în final, într-o pânză albă de in, numită „tachrichim"[652]. Momentul este însoțit de rugăciuni pentru iertarea păcatelor celui decedat. Trupul se spală, dar nu se îmbălsămează, pentru că îmbălsămarea este considerarată o violare a tradiției evreiești, care împiedică procesul natural de descompunere. Acest procedeu este permis doar în situații excepționale, cu condiția ca trupul să rămână întreg[653].

Ritualul clasic al înmormântării ar trebui să fie înțeles ca o interpretare a faptului că, în iudaism, grija față de trupul celui decedat era mai importantă decât atenția oferită familiei îndoliate. Această realitate derivă din credința

[652] De întregul ritual al înmormântării se ocupă familia defunctului ajutată de Chevrota Kadisha / חברה קדישא (Chevrot Kadisha / חברות קדישא) – Federația Sacră sau Societatea Sacră. Aceasta este o organizație tradițională compusă din voluntari. Membrii Societății Sacre împreună cu familia defunctului sunt responsabili de toate pregătirile necesare pentru a asigura o înmormântare corespunzătoare. Calitatea de membru în această organizație a fost și continuă să fie foarte onorabilă.

[653] Hoffman, *The Centrality of Kavod HaMet.*

dogmatică în viața de după moarte, obiceiurile legate de înmormântare fiind asociate cu învățătura ce afirmă insistent demnitatea continuă a celor care mor[654]. Această atentă grijă pentru trupul decedatului reiese deci din credința în înviere. Corpul se descompune, dar va învia din nou în ceasul învierii. Trupurile celor înviați vor fi reproduceri ale celor pe care le locuiesc în timpul vieții, vor fi trupuri transfigurate prin înviere[655].

Totodată, această atitudine pe care iudaismul o are față de trupul omenesc ilustrează mai dramatic martirajul suferit de către cei șapte frați. Surprins de fermitatea celui dintâi dintre ei, care îl asigură pe prigonitor că „mai bucuroși suntem a muri, decât a călca legile părintești" (2Mac 7,2), acesta demarează o tortură greu de închipuit: „îndată a poruncit să taie limba celui care a grăit întâi, apoi să-i jupoaie pielea de pe cap și să-i taie mâinile și picioarele, în fața celorlalți frați și a mamei lor. Și după ce l-au ciopârțit așa, a poruncit să-l aducă la foc și să-l frigă de viu" (2Mac 7,4-5). Aminteam mai devreme cât de important era pentru evreu

654 În secolul al XIX-lea, această hermeneutică teologică a fost atacată, în special de către reforma evreilor germani. Astăzi, evreii au completat sau au înlocuit atitudinile vechilor rabini, însoţind practicile de înmormântare cu perspective mai degrabă psihologice decât religioase. Totuși, noțiunea de „onorare a morților" este prezentă, la fel cum a fost acum 2000 de ani.

655 Kohler și Hirsch, "Body in Jewish Theology."

deplinătatea trupului. Trupul întreg era înțeles ca fiind vehiculul sufletului, cel care îl va sluji pe acesta și după înviere[656].

În demersul său plin de răutate, prigonitorul nu se multumeşte să ia viața celor şapte frați, ci îi supune unor suplicii menite să desființeze însăşi demnitatea trupului. Tăierea limbii reduce la tăcere actul mărturisirii pe care tinerii îl făceau. Limba, organ aşezat să rostească binecuvântări, ce dă sens şi logică omului ca ființă rațională prin comunicare, este înlăturată. Ei sunt astfel condamnați la tăcere.

„Gura", „limba" ca instrumente ale vorbirii, dar și metafore ale comunicării sunt amintite frecvent în paginile Sfintei Scripturi. În cartea Pildelor, spre exemplu, cuvântul „gură" este utilizat de 41 de ori, ,,buza" apare de 22 de ori, iar ,,limba" de 19 ori. Limba este un dar extraordinar al făpturii umane, un dar ce, prin vorbire, îl face pe om făptură superioară. Scriptura amintește, totodată, și felul în care ea face rău, când dă grai unor cuvinte de răutate, hulă sau blestem. Pe bune dreptate psalmistul se roagă: „Pune Doamne, strajă gurii mele și ușă de îngrădire, împrejurul buzelor mele" (Ps 140,3).

E greu de conceput ce poate însemna jupuirea pielii capului. Tinerii ce s-au încăpățânat să rămână fideli față de prescripțiile Torei au fost astfel batjocoriți. Chipul omului,

---

[656] IVRY, ,,Body and soul," 31.

fața umană, reflectă adâncul din el și realizează o conexiune atât cu Dumnezeu cât și cu cei din jur[657]. Patriarhul Iacov se adresează fratelui său Esav, zicând: „Când am văzut fața ta, parcă aș fi văzut fața lui Dumnezeu” (*Fac* 33,10).

Tăierea mâinilor și a picioarelor este de asemenea o mutilare care, dincolo de masacru în sine, poate fi însoțită de simbolism. Mâinile se spălau într-un gest ritualic de curățire (Ps 25,6), simbolizând purificarea întregii făpturi. Mâinile se ridicau în semn de rugăciune (Ps 27,2; 62,4; 133,2; 140,2 etc) așezând făptura umană în stare de jertfă. Mâinile se așezau peste cei bolnavi, oferind videcare (Mc 6,5; Mc 7,32; FAp. 28,8, etc.), sau însoțind o transmitere a harului (Num 27,18; 1Tim 5,22; Mc 10,16; 1Tim 4,14; etc.). Pi-

[657] Unul dintre puținii gânditori care abordează această chestiune este Nemesius din Emesa, filosof creștin din Siria sfârșitului de secol al IV-lea. Acesta se întreabă: „Ce s-ar fi întâmplat dacă Dumnezeu nu ne crea diferiți, ci aveam cu toții același chip, aceeași fizionomie?” Gânditorul răspunde la această întrebare în contextul în care vrea să ilustreze purtarea de grijă a lui Dumnezeu: „Ia aminte, dacă toți ar fi păstrat aceste caracteristici, neschimbate, câtă confuzie se va fi produs atunci printre lucruri, câtă neștiință și întunecare îl va fi cuprins pe om, de vreme ce nu și-ar mai fi recunoscut nici pe cel apropiat, nici pe străin, nici nu l-ar fi distins pe dușman sau pe cel rău de prieten sau de omul de ajutor” Cf. NEMESIUS DIN EMESA, *Despre natura omului* (București: Univers Enciclopedic Gold, 2012), 283. Prin urmare, până şi chipul nostru este un dar ce ţine de atotînţelepciunea lui Dumnezeu. Prin jupuirea pielii capului, tinerii sunt anulaţi ca persoane. Ei nu suferă doar durerea trupească, ci suferă şi prin subminarea demnităţii şi identităţii lor personale.

cioarele sunt instrumentele cunoașterii lumii. Mersul biped este un dar ce îl ridică pe om peste simplele viețuitoare ale planetei. Spălarea picioarelor o găsim ca și gest de întâmpinare a musafirilor în Vechiul Testament, el primind în Noul Testament valențe ritualice.

Sfântului Maxim Mărturisitorul, învață că lucrarea minții cu cele inteligibile și lucrarea mâinilor în cele sensibile sunt căi de dezvoltare a virtuților.

Mâinile împreunate îl așează pe om în rugăciune. Această poziție reprezintă un gest, un simbol și, totodată, un mister al întâlnirii cu divinitatea. Tăierea mâinilor și a picioarelor, mutilarea deplină, îi privează pe tineri de demnitatea umană și le provoacă moartea.

Michel Foucault a demonstrat forma torturii ca fiind un fel de „thesaurus anatomicus", organele corpului omenesc fiind reliefate doar pentru a fi mutilate și constrânse să devină hidoase. În Evul Mediu, corpul celui torturat era gândit în antiteză cu corpul regelui. Dacă trupul suveranului reprezintă puterea absolută, corpul celui supus torturii reprezintă nimicul absolut, de aici decurgând varietatea schingiuirilor la care putea fi supus[658].

---

[658] Ruxandra CESEREANU, *Panopticum. Eseu despre tortură în secolul XX* (Bucureşti: Polirom, Bucureşti, 2014), 65.

Istoria erei creștine a început printr-o tortură, prin martiriu. Creștinismul se naște din învierea Domnului Hristos, dar Acesta poartă în trupul Său semnele răstignirii la care a fost supus. Răstigirea Domnului, și martirii Vechiului si Noului Legământ reliefează cruzimea umană dusă la extrem, dar și credința, dragostea și curajul de neînțeles de care poate omul să dea dovadă. Golgota răstignirii descoperă zorii învierii, iar martiriul naște cerului „fii ai învierii". Doar în această perspectivă sacrificiul martirilor primește sens, copleșind viața și moartea deopotrivă.

RECEPTAREA MARTIRIULUI MACABEAN ÎN CREȘTINISM

Biserica Ortodoxă cinstește eroismul celor șapte frați Macabei, pomenindu-i în ziua de 1 august a fiecărui an, iar teologia creștină a valorificat exemplul lor în chip deosebit în epoca persecuțiilor. Această asumare de către Biserică a martirilor precreștini se argumentează pe faptul că moartea lor devină paradigmă pentru martirii Bisericii de mai târziu. Martiriul lor vorbește despre credință, dar și despre mărturisirea acestei credințe cu orice preț. Martirul nu poate accepta nici un compromis în sfera credinței. Martirii creștini vor face același lucru. Ei pot tăgădui orice, dar nu pot să-și tăgăduiască credința.

Martiriul Macabeilor vorbește despre nădejde. Ei vorbesc despre nădejdea în dreptatea lui Dumnezeu, despre nădejdea în înviere, în restaurarea lor. Martiriul lor vorbește despre dragostea de Dumnezeu, o dragoste mai puternică decât moartea. Martirii creștini vor păși spre mucenicie conduși de aceeași dragoste, trăind profund cuvintele Apostolului Pavel: „Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața,

nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru" (Rom 8,38-39). Prin urmare, martirii veterotestamentari au fost asumați de creștinismul primar întrucât acesta valorifica relația tip-antitip[659].

Pornind de la această perspectivă, înțelegem maniera în care martirii Macabei au pătruns cu ușurință în conștiința creștină. Existența unui cult al celor 7 frați macabei în Antiohia reiese din mai multe izvoare din primul mileniu creștin. Tradiția antiohiană este cunoscută de părinții Bisericii. Fericitul Augustin confirmă existența unei basilici a celor șapte frați în Antiohia, iar Sfântul Ioan Gură de Aur rostește câteva omilii în cinstea tinerilor, afirmând că moaștele lor

[659] Pentru o analiză aprofundată a acestui tip de apordare vezi: Ioan Chirilă, *Sfânta Scriptură. Cuvântul Cuvintelor*, (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010); Vasile Mihoc, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament," *Altarul Banatului* 7-9 (1997): 28-39; John Breck, „Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei", *AB* 1-3 (1998):75-86; Ioan Chirilă, „Exegeza biblică vechitestamentară – disciplină ce conservă și afirmă multiculturalitatea," în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001), 132-146; Gheorghe Jarpălău, „Valoarea interpretării tipologice a Vechiului Testament," *ST* 5-6 (1981): 423-435; Iustin Moisescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom* (Cernăuți: Tipografia Glasul Bucovinei, 1942).

se păstrează într-o biserică din apropierea orașului. Sfântul Grigorie de Nazianz arată că în Capadocia, pe la 360 d.Hr., exista deja o sărbătoare închinată Macabeilor. Așadar, în veacul al IV-lea avem sărbătoarea lor bine conturată. Putem presupune că martiriul fraților a fost unul care s-a imprimat adânc și în conștiința vechilor evreilor, existând așadar pentru sărbătoarea creștină rădăcini în evlavia iudaică. Cu siguranță, exemplul lor a fost unul cunoscut și folosit pentru îmbărbătarea creștinilor în cele trei veacuri de persecuție, dar și după aceea.

Nu ne îndoim de faptul că masacrul acestor martiri precreștini a fost cunoscut de domnitorul Constantin Brâncoveanu, care a retrăit cu inimă sfâșiată același scenariu, împreună cu fiii lui și cu sfetnicul Ianache, rămânând statornici în credința creștină[660]. Puse în paralel, cele două momente de mucenicie descoperă similitudini covârșitoare. La aproape 1900 de ani distanță, aceeași atitudine de fidelitate față de credință dă naștere la noi martiri.

În 18/29 aprilie 1714, după o călătorie de trei săptămâni, alaiul Brâncovenilor ajungea sub escortă otomană în Constantinopol. Nu mică a fost mirarea domnitorului

[660] Biblia de la București (1688), în a cărei apariție este direct implicat domnitorul Constantin Brâncoveanu, conținea Cărțile Macabeilor și prin urmare, domnitorul avea la îndemână acest text care devine profetic pentru el și familia lui.

văzând că aici în locul unui tratament decent, a unui timp de reabilitare la care spera, au fost cu toţii închişi în fortăreaţa celor şapte turnuri, Yedicule.

Domnitorul a fost închis într-o carceră subterană, „într-o adâncă groapă sub pământ, unde, din lipsă de lumină, nu pot arde lumânări, nici candele. Din anumite însemnări aflăm că această carceră era numită și „Groapa Sângelui", un loc al instrumentelor de tortură, dar și o fosă în care care cădeau capetele celor executați, înainte de a fi aruncate în marea Marmara. Soția domnitorului era închisă într-o „cameră de sus, bine păzită", din aceeași închisoare[661].

Au urmat câteva luni de chin, cu interogatorii nesfârșite și, potrivit rapoartelor olandeze, cu torturi zilnice. Domnitorul era purtat dintr-o închisoare în alta, permanent amenințat să își declare toate averile pe care sultanul presupunea că le avea. La 2/13 iulie, bailul Andrea Memmo informa pe dogele Serenissimei Republici a Veneției că domnitorul mazil și fiii săi erau din nou interogați și brutalizați și-„lucru care depășea orice imaginație și poate orice pildă de neomenie"-

661 Raportul ambasadorului olandez Jacob Colyer, din 29 aprilie/ 10 mai, în Nicolae Iorga, *Documente privitoare la Constantin Vodă Brâncoveanu...*, doc. XXVI (corespondența olandeză)– Sebastian NAZÂRU, *Mucenicia Brâcovenilor. O analiză a surselor istorice* (București: Cuvântul Vieții, 2014), 62.

domnitorul era supus torturii în prezența soției și a fiilor, iar feciorii săi, în prezența părintelui și a mamei lor[662].

Similitudinile sunt cutremurătoare. Asemeni mamei celor șapte frați Macabei, Brâncoveanu și doamna Maria au trăit drama de a-și vedea copiii supuși unor torturi greu de imaginat. Fără a oferi detalii, majoritatea surselor vorbesc despre „chinuri oribile", „ororile unei temnițe crude", „cruzimile și supliciile celei mai severe anchete", „torture cumplite", „de nedescris"[663].

Academicianul Nicolae M. Popescu precizează.: „Trei luni și jumătate l-au chinuit turcii, cu fel și fel de munci, pe Vodă Brâncoveanu; l-au strâns în cătușe de fier, i-au făcut tăieturi la cap și mâini, l-au ars pe piept cu clește înroșit în foc și când au văzut că nu mai pot scoate nimic de la el, au hotărât să-l omoare"[664].

Martiriul a avut loc într-o zi de duminică, 15 august 1714, de praznicul adormirii Maicii Domnului, fiind ziua

---

[662] HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol IX, doc. DCLXXXIII, p. 536–Nazâru, *Mucenicia Brâcovenilor*, 65.

[663] Un ofițer francez, aflat în slujba regelui Carol al XII-lea al Suediei până în 1718, Robert-Joseph de Villelongue, conte de La Cerda, adresează o scrisoare lui Voltaire, nedatată, dar despre care se presupune că ar fi fost scrisă în 1730. Această epistolă vorbește despre chinurile groaznice la care ar fi fost supușu Brâncovenii: jupuiți de vii, acestora le-ar fi fost smulse unghiile, dinții și limba.

[664] Nicolae M. POPESCU, *Viața și faptele Domnului Țării Românești Constantin Vodă Brâncoveanu* (București: Idaco, 2013), 37.

onomastică a doamnei și ziua de naștere a domnitorului ce împlinea șaizeci de ani[665]. Consulul olandez din Smirna, Hochepied, sugerează că alegerea acestui moment nu a fost întâmplătoare. Marele vizir, hotărând execuția într-o zi de mare sărbătoare pentru creștini, și-a manifestat încă o dată disprețul față de creștini și fanatismul său Islamic. Aceeași atitudine de sfidare o manifestă regele Antioh Epifanes. El pângărește Templul, construiește statuia lui Zeus, sacrifică o scroafă pe altarul Templului. Toate acestea subliniază atitudinea asupritorului care manifestă o plăcere morbidă în a-i umili pe cei înfrânți, a călca în picioare valorile sfinte ale lor.

Documentele ce surprind martiriul din Istambul descriu dramatismul momentului. „Într-o Duminică, cu un

---

665 „Anonimul brâncovenesc", în *Istoria Țării Romînești de la octombrie 1688 pînă la martie 1717 (Cronica anonimă)*, ed. Constantin Grecescu, (București: Ed. Științifică, 1959); Anton-Maria Del Chiaro Fiorentino, *Revoluțiile Valahiei*, trad. S. Cris-Cristian (Iași: Tehnopress, 2005); Constantin Giurescu și N. Dobrescu, *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu* (București: Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, 1907); Ștefan Ionescu și Panait I Panait, *Constantin Vodă Brîncoveanu: Viața. Domnia. Epoca* (București: Editura Științifică, 1969); Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, trad. Liliana Iorga-Pippidi, postfață de Virgil Cândea (București: Ed. Enciclopedică Română, 1972); Nicolae Iorga, *Activitatea culturală a lui Constantin Vodă Brâncoveanu și scopurile Academiei Române*, extras din *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II. tom XXXVII (București: Socec, 1914); Constantin Șerban, *Constantin Brîncoveanu* (București: Ed. Tineretului, 1969); Răzvan Theodorescu, *Constantin Brâncoveanu. Între „Casa cărților" și „Ievropa"*, (București: Rao, 2005).

ceas înainte de amiază, din porunca Sultanului, a fost luat pe neașteptate din închisoarea sa de la Șapte Turnuri și a fost adus, ca un făcător de rele, numai în cămașă, cu patru fii și un ginere, boier din principat, care mergeau toți înaintea lui, pe jos, prin oraș. Și așa a fost adus lângă Marele Serai, înaintea chioșcului împărătesc, pe malul apei. Acolo stătea Sultanul cu Marele Vizir, care ieșise tocmai din Divanul cel Mare. Osânda, de o crâncenă neomenie, s-a săvârșit față de toți fiii și față de ginere, după vârstă, în fața părintelui, care a trebuit să vadă ticăloasa priveliște. Apoi l-a tăiat și pe Domn, chinuindu-l mult. Capul rămase atârnând de trup, și așa a murit. Cele șase trupuri chinuite au fost duse pe străzi. Ele au fost țintuite de poarta cea mare a Seraiului. Însă seara au fost aruncate în mare. De care neauzită tiranie crudă s-au mirat nu numai creștinii, dar și între turci s-au observat murmurări mari; care toți blestemă aceasta și strigă că e o sălbăticie neomenoasă și care nu s-a mai auzit în această țară"[666].

Masacrul a avut loc în fața sultanului, dar și în fața reprezentanților diplomatici la Istambul ai marilor puteri occidentale ce asistă șocați și neputincioși la cele întâmplate. La

[666] George Enache, „Martiriul Brâncovenilor, jertfă pentru credință și neam", accesat 5 Aprilie, 2019, http://ziarullumina.ro/martiriul-brancovenilor-jertfa-pentru-credinta-si-neam-23994.html.

fel, martiriul Macabeilor se desfășoară, în relatarea autorului 2 Macabei în fața lui Antioh al IV-lea Epifanes. Prezența persecutorului suprem oferă un dramatism aparte momentului. Dacă prezența Lui Antioh este așezată sub semnul întrebării de unii exegeți, martirizarea Brâncovenilor în fața sultanului este un fapt susținut de toate documentele. Unul din martorii ocular, Francisc Gosiciecki, iezuit, în Solia cea mare a lui Stanislaw Chometowski…, subliniază prezența sultanului: „astăzi au fost duși la locul de execuție. E o piață lângă serai, în fața Galatei, unde se face de obicei execuția oamenilor de seamă. La margine este o galerie acoperită în care stă sultanul să privească. Într-adevăr, și cu acest prilej, sultanul Ahmet a fost de față.

Primul care-și pierdu capul sub sabie a fost mareșalul, ginerele domnului, și în același chip pieriră în sânge doi copii. Mai rămânea al treilea, un băiețaș de doisprezece ani, care tremura înspăimântat; când călăul îl apucă să-i taie copilul strigă cât putu: „La vârsta mea pot eu avea o vârstă așa de mare…? Dă-mi voie să-mi trăiesc tinerețea, vei vedea cu câtă credință îți voi sluji. Dacă pe mine creștin mă vei slobozi cu iertarea ta, mă voi face musulman, dacă de asta ține iertarea mea”. Îndată aceste cuvinte au fost transmise sultanului și acesta a trimis vorbă lui Brâncoveanu întrebându-l: „Dacă el, ca părinte, îngăduie fiului său să-și schimbe legea,

ca să-și păstreze viața?" Bătrânul a suspinat adânc și a simțit cu cruzime în inimă această nouă lovitură a vorbelor prostești ale copilului. Deși evlavia se lupta în el cu dragostea părintească, totuși evlavia a învins dragostea şi cu glas limpede a spus: „Din sângele nostru n-a mai fost nimeni care să-şi piardă credința"[667].

Se pare că suprema umilire pe care o practicau sultanii în astfel de situații era tocmai una ce viza credința. Cel condamnat la moarte putea să-și răscumpere viața, dacă renunța la creștinism, dacă accepta convertirea la islam. Dintr-o tradiție seculară, se știe că turcii obișnuiau să „grațieze" în această manieră umilitoare. Ei propuneau prizonierilor să aleagă între eșafod și moschee. Sunt cunoscute cazuri de condamnați care au ales moscheea. Spre exemplu Sabatai Zvi, creatorul unei secte mesianice evreiești se va converti la islam pentru a scăpa de pedeapsa capitală[668]. Remarcabile sunt exemplele de condamnați care au ales moartea. Analizăm aici cazul Brâncovenilor, care nu este singular.

Cu două veacuri și jumătate înainte, ultimul împărat al Trapezuntului, David Comnenul a fost martirizat la fel ca Brâncoveanu. David a II-lea Trapezunt sau David Comnen

---

[667] ENACHE, „Martiriul Brâncovenilor".

[668] Răzvan VONCU, Studiu introductiv la *Constantin Brâncoveanu în cronici de epocă* (Bucureşti: Litera, 2014), 31.

(n. cca. 1408 - d. 1 noiembrie 1463), fiul lui Alexios al IV-lea și al soției sale, Teodora, a fost ultimul împărat al Trapezuntului. A fost căsătorit cu Elena Cantacuzino, iar în 1458 și-a succedat fratele, pe Ioan al IV-lea Caloian, la tronul Imperiului din Trapezunt, în defavoarea nepotului său Alexis al V-lea, care era doar un copil. David al II-lea Comnenul a domnit trei ani, pana pe 15 august 1461. La această dată, după un asediu violent, Mahomed al II-lea a ocupat capitala Marilor Comneni din Trapezunt. Grecii din Pont au trăit momente dificile și critice. În nenumărate rânduri, aceștia au simțit *suflarea morții*. Împăratul David Comnenul a fost luat ostatic împreună cu cei trei fii ai săi și cu nepotul său, Alexie al V-lea, cu toții fiind duși la Adrianopol.

Într-un manuscris, păstrat acum de Patriarhia Ecumenică, citim: „Când David s-a înfățișat la Sultanul Mehmed al II-lea, i s-a dat de ales între două lucruri: fie să se lepede de credință şi să îşi scape viața, fie să fie ucis împreună cu familia sa. Auzind această propunere îngrozitoare, David a ales a doua opțiune spunând cu îndrăzneală Sultanului că: „Nicio tortură nu mă va face să renunț la credința străbunilor mei!" Astfel David a primit viața veşnică schimbând coroana regală cu cea a muceniciei."

Sfântul Mucenic David a fost ucis de către otomani în Constantinopol împreună cu nepotul și trei dintre fiii săi pe

1 noiembrie 1463. „Sinaxarul anonim" face referire la moartea mucenicească a acestora: „Pe 26 martie, în cel de-al 11-lea indiction al anului 1463, într-o zi de sâmbătă, la ceasul al treilea, Sfântul nostru Stăpân și Împarat al Trapezuntului, Domnul David, Marele Comnen, a fost întemnițat în Turnul din Adrianopol, în lanțuri. [...] Pe 1 noiembrie, duminica, în ceasul al patrulea al nopții, a fost ucis cu sabia împreună cu cei trei fii ai săi și cu nepotul său, în anul 1463, în cel de-al 12 indiction, în Constantinopol"[669].

În iulie 2013, la propunerea Înaltpreasfințitului Mitropolit Pavel de Drama, David Comnenul, Vasile, Gheorghe, Manuel (fiii săi) și Alexie (nepotul său) au fost canonizați, printr-un Act oficial de canonizare, de către Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice. Pomenirea lor se va săvârși pe 1 noiembrie, data martirizării lor[670].

---

[669] Acest text din sinaxar a fost găsit într-un manuscris al unei Evanghelii, aflat în Mănăstirea Maicii Domnului de pe Insula Halki. În prezent, manuscrisul se afla în skevofilakionul Patriarhiei Ecumenice.

[670] Pentru mai multe informaţii vezi: *„Canonization of New Saints by the Ecumenical Patriarchate". Ecumenical Patriarchate – Orthodox Metropolitanate of Hong Kong and South East Asia. 2 August 2013. Retrieved 1 December 2013;* Steven Runciman, *The Fall of Constantinople* (London: Cambridge, 1969); Donald M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium: 1261-1453* (Cambridge: University Press, 1993); William Miller, „The Chronology of Trebizond," *The English Historical Review* 38 (1923); Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, ed. William C. Hickman, rad. Ralph Manheim (Princeton: University Press, 1978).

Ambele exemple, David Comnen și Constantin Brâncoveanu, suportă o mutație din zona politicului în zona credinței. Deși inițial Brâncoveanu e acuzat de nesupunere, de implicare în războiul ruso-turc, bănuit de legături cu Marile Puteri occidentale, el va fi socotit de Biserica Ortodoxă martir, pentru că a refuzat a-și salva viața prin convertirea la islam. Alegerea de a rămâne statornic în credința străbună este cea care face din întregul moment unul cu valențe religioase.

Mărturiile vremii amintesc despre încercarea până în ultima clipă de a-l convinge pe domnitor, prin constrângere și intimidare, la apostazie. Scopul urmărit era unul perfid: dezonorarea domnitorului prin trădarea propriei conștiințe. Pentru acesta, renegarea publică a credinței ar fi fost suprema umilință. Rezistența în fața acestei ispitiri conferă asasinatului politic dimensiunea unei jertfe pentru credință. Martirii astfel osândiți primesc aura de martiri ai Ortodoxiei.[671]

Pierre Puchot, senior de Clinchamp, marchiz și conte de Alleurs, în calitate de ambassador francez la Constantinopol, adresează o scrisoare secretarului de stat al Marinei, Jerome Phelypeaux, în 22 august-2 septembrie 1714 informând că, înainte cu câteva zile de execuție, prințului Valahiei și copiilor săi li s-a propus să se „turcească" pentru a le fi cruțată viața, lucru pe care aceștia l-au refuzat cu fermitate.

---

[671] Nazâru, *Mucenicia Brâcovenilor*,76.

Statornicia în credință e amintită și de istoricul francez, Vincent Mignot, abate al Mănăstirii Scellieres și consilier onorific al Marelui Consiliu, nepot al lui Voltaire. În sinteza sa de istorie otomană, el difuza informația că muftiul obținuse grațierea cu prețul trecerii la islam, însă Brâncoveanu și vlăstarele domnești au refuzat apostazia, „toți rămânând statornici în credința lor și apărând la locul supliciului cu cea mai nobilă fermitate”[672].

Propunerea de a le fi crutață viața prin trecerea la mahomedanism reiese și din relatările despre teama lui Matei Brâncoveanu în fața morții. Toate sursele care relatează masacrul familiei domnitorului amintesc ezitarea mezinului. Toate aceste relatări implică încercarea credinței Brâncovenilor prin grațierea lor în eventualitatea apostaziei.

Textele care vorbesc despre teama tânărului Mateiaș, un copil de aproximativ 12 ani, sunt:

1. Raportul bailului venețian Andrea Memmo către dogele Republicii lui San Marco, Giovanni Corner (Cornaro) al II-lea, din data de 20/31 august 1714;

2. Raportul ambasadorului francez Pierre Puchot, marchiz și conte de Alleurs, către Ludovic al XIV-lea din 23 august/3 septembrie 1714;

---

[672] Abbe Vincent MIGNOT, *Histoire* de L›*empire Ottoman, depuis son origine jusqu'a la paix de Belgrade en 1740* (Paris: Leclerc, 1773), 201.

3. Însemnările de călătorie ale iezuitului polonez Franciszek (Franciscus) Gosciecki și, ale aventurierului francez Aubry de la Motraye;

4. Letopisețele lui Pseudo-Nicolae Muste și Ion Neculce[673].

Asemeni mamei Macabeilor, domnitorul își încurajează fiul: „Din sângele nostru n-a mai fost nimeni care să-și piardă credința". Prin urmare, pentru conștiința domnitorului martir, credința e mai valoroasă decât însăși viața. Cu toată durerea părintească, el își păstrează luciditatea și își încurajează familia să își păstreze credința. Cuvintele tatălui său reprezintă pentru tânărul Matei clipa de har, momentul de revelație din care vor izvorî cutremurătoarele sale cuvinte: „Vreau să mor creștin. Lovește!"[674].

Mai multe surse consemnează că la vederea călăului, domnitorului a adresat copiilor următorul îndemn**:** „Fiii mei, fiii mei! Iată toate avuțiile și orice alta am pierdut. Să

---

[673] NAZÂRU, *Mucenicia Brâcovenilor*, 79.

[674] Mărturii din epoca persecuțiilor primelor veacuri fac referire la puterea pe care martirii o primesc în ceasul morții. În martiriul Sfântului Policarp se spune că: „cei chinuiți dovedesc tuturor că în ceasul muceniciei, prea vitejii martiri ai lui Iisus Hristos sunt ca și dezbrăcați de trup, sau, mai bine spus, Domnul Iisus Hristos însuși este de față și vorbește cu ai săi". Tot în acest sens e de amintit și scrisoarea martirilor din Lyon, care subliniază faptul că însuși Domnul Iisus Hristos oferă, în mod vădit și evident, celor mai slabi dintre nevoitori, o putere supranaturală.

nu ne pierdem încă sufletele. Stați tari, bărbătește, dragii mei, și nu băgați seamă la moarte. Priviți la Hristos, Mântuitorul nostru, câte a răbdat pentru noi și cu ce moarte de ocară a murit! Credeți tare în aceasta și nu vă mișcați din credința pravoslavnică pentru viața și lumea aceasta! Aduceți-vă aminte de Sfântul Pavel, ce zice: că nici sabie, nici îmbulzeală, nici moarte, nici alta orice nu-l va despărți de Hristos; că nu sunt vrednice muncile și nevoile acestea de aici spre mărirea ceea ce o va da Hristos. Acuma dară, o dulcii mei fii, cu sângele nostru să spălăm păcatele noastre"[675].

Regăsim aici ideea ispășirii prin moarte, pe care am subliniat-o în analiza martiriului din 2Macabei 7. Sângele vărsat pentru credință are funcție purificatoare. Prin complexitatea teologică pe care o are momentul, poate fi înțeles ca fiind un eveniment liturgic, euharistic. Asemeni martirilor din Biserica Primară, Brâncovenii asumă funcția tipologică a mărturiei veterotestamentare. Acest lucru subliniindu-l, Sfântul Grigorie de Nazianz, afirmă: „jertfa martirilor nu este inferioară ca valoare luptelor lui Daniel, care a fost aruncat ca mâncare înaintea leilor, dar care a înfrânt animalele prin întinderea mâinilor. Nu este mai mică decat cea a tinerilor în Asiria care, în foc, au primit răcoare de la îngeri".

---

[675] Ioan LUPAȘ, „*Mucenicia Brâncovenilor*", în *Studii Teologice. Conferințe și comunicări istorice*, vol. III (Sibiu, 1941), 12.

Momentul a fost unul cutremurător. Gâdele le-a cerut să își descopere capetele, le-a permis să zică o scurtă rugăciune, după care a executat sentința. În mai puțin de cincisprezece minute martiriul se încheiase. Capetele retezate au fost înfipte în vârful unor prăjini și purtate pe străzile Constantinopolului. Dimitrie Cantemir amintește că un crainic, rânduit să deschidă acest înfiorător cortegiu, anunța că aceasta va fi soarta tuturor trădătorilor sultanului. Ulterior, prăjinile au fost înfipte în fața „Porții imperiale", monumentala intrare în Palatul Topkapi[676]. În nișele fațadei se obișnuia a fi expuse capetele celor care manifestau necredință față de sultan[677]. Tot aici au fost aduse și trupurile neînsuflețite care, după lăsarea serii, au fost aruncate în Bosfor. De aici, ele au fost recuperate și înhumate în mănăstirea Maicii Domnului din insula Halki, mănăstire înzestrată de domnitor cu importante danii.

---

676 Acesta a fost reședința principală a sultanilor vreme de 400 de ani, între anii 1465-1856. Astăzi Palatul Topkain este cel mai vizitat muzeu al țării, intrat din 1985 în Patrimoniu mondial UNESCO. Palatul a fost construit din porunca lui Mahomed al II-lea, pe locul vechii acropole a cetății Constatinopol. Construcția a fost finalizată în anul 1465, primind numele de *Topkapi* sau *poarta cu tunuri*, din cauza marii porți cu cele două turnuri masive ale sale asemănătoare cu tunurile folosite la asediul Constantinopolului.

677 NAZÂRU, *Mucenicia Brâcovenilor*, 82.

Brâncoveanu, care se dedicase din tot sufletul slujirii creștinismului ortodox răsăritean până într-acolo încât se identificase cu el, care sprijinea necondiționat cele patru Patriarhii de pe teritoriul otoman precum și Mitropolia ortodoxă transilvăneană, nu putea să se dezică de toate acestea prin convertirea la islam. Alegerea sa nu a făcut altceva decât să înnobileze toate aceste realizări ale epocii sale. Ca și în cazul legendei Mânăstirii Argeșului, a fost nevoie de un sacrificiu care să ofere durabilitate operei sale[678].

Semnalul transmis Europei de Poartă era unul clar. El adeverea ceea ce Brâncoveanu înțelesese foarte bine: Imperiul Otoman este încă suficient de puternic ca să nu poată fi subminat și, în orice caz, atât cât este necesar ca să poată pedepsi cumplit orice insubordonare[679]. O paralelă cu epoca macabeilor va ilustra aceleași intenții. Persecuția lui Antioh al IV-lea Epifanes avea și rostul de a restaura imaginea șifonată a împăratului după retragerea din Egipt. Liderii politici recurg la acest gen de atitudini pentru a-și consolida puterea în ochii supușilor sau ai puterilor vecine.

---

678 Dragoş Ungureanu, „Constantin Brâncoveanu – principe și sfânt. O demonstrație a incompatibilității," accesat 09.05.2019, file:///C:/Users/Daniel/Downloads/Ungureanu-Dragos_Constantin-Brancoveanu-principe-si-sfant.pdf.

679 Voncu, Studiu introductiv, 31.

Cel care oferă o primă reacție de evlavie față de Brâncoveni este mitropolitul Calinic al Hieracleei (1715-1726), ulterior patriarh al Constantinopolului pentru o zi, (19 noiembrie 1726-20 noiembrie 1726). Acesta a alcătuit, înainte de 1726, un poem liturgic în amintirea „jertfei sfințite" a „mucenicilor lui Hristos" Brâncoveni, care „ca niște miei au fost înjunghiați de mâna călăilor"[680].

Cu siguranță mitropolitul Heracleei, viitorul patriarh Calinic al III-lea, îi considera mucenici. Acest calificativ este folosit de trei ori în cele patru tropare care s-au păstrat din acest canon. Mitropolitul socotea moartea lor ca fiind „o jertfă sfințită și evlavioasă". Foarte probabil el cunoștea familia domnitorului muntean, întrucât amintește numele mucenicilor lui Hristos „jertfiți fiind pentru Hristos și pentru a Lui Maică". Această presupunere poate fi sustinută și de faptul că, pentru doi dintre copii domnitorului folosește numele de alint.

Faptul că martiriul Brâncovenilor se încadrează în paradigma creionată în 2 Macabei 7, reiese și din invocarea acestui episod biblic în slujba alcătuită în cinstea familiei domnitorului. Alături de aceste tropare, păstrate din alcătuirea Mitropolitului Calinic, avem o primă Slujbă a Sfinților Brâncoveni, alcătuită de Ieroschimonahul Sivestru Florescu

[680] NAZÂRU, *Mucenicia Brâcovenilor*, 106.

de la Frăsinei. O a doua variantă apare prin 2006-2007 și aparține diaconului Constantin-Cornel Coman, de la Paraclisul „Sfântul Grigorie Palama" din București. Primind binecuvântarea Sfântului Sinod și aprobarea Comisiei Liturgice a Sfântului Sinod, în anul 2014, apare tipărită oficial slujba Sfinților Martiri Brâncoveni, ce cuprinde texte din cele două variante amintite mai sus pe care Comisia le-a diortosit, adăugându-le câteva cântări noi.

Așadar, făcând pomenirea martirilor creștini, rânduiala face apel la sfinții precreștini, din epoca macabeeană. Două din Paremiile ce se citesc la 16 august sunt preluate din 2 Macabei 7.

Pripeala sărbătorii duce mai departe raportul dintre cele două moment și afirmă metaforic „Azi, pe Macabeii legii desăvârșite a Mielului cinstindu-i, să-i lăudăm cu toții". Prin urmare, Brâncovenii sunt socotiți „Macabei ai Evagheliei", ce reiterează martirajul inițial, ridicându-l la un alt nivel de desăvârșire, de la fidelitatea față de legile Kosher, la fidelitatea față de credința cea adevărată.

Şi Luminânda face aceeaşi paralelă între tip şi antitip, între Lege şi Evanghelie: „În ghicitura legii vechi petrecând Macabeii, muceniceşte pentru ea au răbdat omorâre; iar Brâncovenii în legea nouă, desăvârşită, aflându-se, a harului,

cum n-ar face întocmai, pildă având pe Hristos a-toate-Stăpânitorul şi Mielul Cel înjunghiat de la facerea lumii?”[681].

Este foarte interesantă viziunea pe care diaconului Constantin-Cornel Coman o aplică în alcătuirea slujbei. Părintele Constantin Gordon, pe baza mărturiei autorului, face o analiză a „metodologiei” pe care acesta a pus-o în practică în elaborarea rânduielii de pomenire a martirilor: „La baza imnografiei este Scriptura. Am vrut, spune diaconul Constantin-Cornel Coman, să aflu ce spune Psaltirea, ce spune Hristos despre Brâncoveni. Cum să nu spună Hristos nimic despre ei? Doar îi cunoștea dinainte… pe toți mucenicii, pe toți sfinții îi știe!” Este ceea ce putem numi o perspectivă biblică, teologică, a istoriei: imagini și personaje din Scriptură sunt asociate cu portretele Brâncovenilor și cu evenimente din viața lor. Astfel, în acord cu tradiția Bisericii, mesajul scripturistic este proiectat în istoria recentă, conturând, așadar, o punte ale cărei capete surprind aceeași realitate: prezența lui Dumnezeu în lume, și creând, în consecință, o tensiune teologică puternică[682].

---

[681] *Slujba Sfinților Martiri Brâncoveni*, accesat 09.05.2019, https://www.crestinortodox.ro/slujbe-randuieli/slujba-sfintilor-imparati-brancoveni-96593.html.

[682] Constantin Gordon, „Tradiție în creația imnografică a Bisericii. Slujba Sfinților Brâncoveni,” 10-11, accesat 09.05.2019, https://www.academia.edu/17846421/Tradi%C8%9Bie_%C3%AEn_

Exemplele sunt grăitoare în acest sens:

- Brîncoveanu-tatăl este asemănat cu Avraam: ambii își aduc fiii lor jertfă lui Dumnezeu.
- Brâncovenii sunt asemănați Macabeilor, care au fost uciși la porunca împăratului păgân (2Mac 7). Chinurile și felul morții sunt descrise de autorul biblic aproape în același fel în care cronicile vorbesc despre moartea Brâncovenilor: refuzând să lepede credința (evreiască), cei 7 frați sunt uciși în fața mamei lor, ca la sfârșit să fie și ea omorâtă.
- Durerea Maicii Domnului la vederea Răstignirii Fiului ce trece ca o „sabie" prin inimă (cf. Lc 2,35) este pusă în oglindă cu durerea Brâncoveanului, care-și vede fiii omorâți.
- Elemente din teologia Sfântului Evanghelist Ioan se regăsesc în câteva tropare. Precum Fiul ascultă de Tatăl (In 5), așa și fiii ascultă de Brâncoveanu „până la moarte".
- Imagini din Pilda Semănătorului (Lc 8) sunt evidențiate într-un imn de la Canonul slujbei. Brâncovenii reprezintă „pământul cel bun", în care „sămânța cerească" crește și rodește „însutit".
- Matei, îngrozit în fața călăului, este prefigurat de Hristos Care S-a „tulburat", ca om, înainte de Patimă (Mc 14); amândoi își duc la îndeplinire jertfa, ascultând de voia Părintelui[683].

---

crea%C8%9Bia_imnografic%C4%83_a_Bisericii._Slujba_Sfin%C8%9Bilor_Br%C3%A2ncoveni.

[683] GORDON, „Tradiție în creația imnografică,"11.

În contradicție cu dramatismul momentelor de mucenicie, teologia lor este extraordinară. Conflicte iscate între diferite culturi au născut, de-a lungul timpului noi şi noi sfinți pentru veşnicie. Numeroşi sunt cei care îşi asumă acelaşi destin şi astăzi în interacțiune cu civilizația musulmană. Ne sunt proaspete în minte persecuțiile din ultima vreme suferite de creştini în Orient.

Indiferent de epoca în care trăiește, martirul este mărturia vie a lucrării harului. El dă mărturie despre măsura dragostei de Dumnezeu și despre bucuria veșnicie pe care o gustă anticipat și care îl umple de putere.

Apocalipsa aduce în atenție un text provocator: ,,Și când a deschis pecetea a cincea, am văzut, sub jertfelnic, sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o. Și strigau cu glas mare și ziceau: Până când, Stăpâne sfinte și adevărate, nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ? Și fiecăruia dintre ei i s-a dat câte un veșmânt alb și li s-a spus ca să stea în tihnă, încă puțină vreme, până când vor împlini numărul și cei împreună-slujitori cu ei și frații lor, cei ce aveau să fie omorâți ca și ei" (Apoc 6, 9-11). Din acest text reiese faptul că timpul muceniciei încă nu s-a încheiat. Lumea și cerul are încă nevoie de mărturisitori. Părintele Stăniloae ne conștientiza de faptul că la Dumnezeu se

intră în stare de jertfă. Indiferent de natura acestei, jertfa este cea care ne pune în relație cu ,,mielul cel înjunghiat" (Apoc 5,12). Și acest lucru îl înțeleg mai bine ca oricine martirii, mărturisitorii, de la începuturile lumii și până la sfârșitul ei.

CONCLUZII

În lucrarea de față ne-am propus o analiză a unor teme teologice ce însoțesc fenomenul martiriului în epoca macabeeană, o epocă mai puțin studiată în Teologia românească, dar deosebit de importantă prin schimbările culturale, sociale și religioase ce o însoțesc. Momentele de martiriu ce sunt relatate în cartea 2 Macabei reprezintă adevărate repere, cu funcție tipologică, momente de sublimă exprimare a credinței și fidelității față de Yahweh.

Evenimentele sunt relatate în primele două cărți ale Macabeilor, păstrate fiind în Biblia românească în corpusul cărților anaghinoscomena. Primul capitol l-am dedicat tocmai cercetării poziției pe care Cărțile Macabeilor le-au avut în raport cu scrierile sfinte ale Bibliei ebraice. Deși Biblia ebraică nu conține cărțile anaghinoscomena, Septuaginta păstrează în diverși codici aceste scrieri. Aprofundarea acestei probleme ne-a indicat faptul că, întreg contextul în care au apărut Cărțile Macabeilor a fost unul nefavorabil includerii lor în canon.

Lipsite de amprenta profetică, cu autori necunoscuți, scrise în limba greacă, aceste scrieri vor rămâne în afara

corpusului sacru, respectate însă pentru valoarea istorică și morală pe care o împărtășesc.

Pornind de la cele două momente de martiriu pe care le amintește 2 Macabei, martiriul bătrânului Eleazar și martiriul celor șapte frați, am subliniat relația care există între martiriu și actul mărturisirii. Se poate aprecia că, în perioadele de persecuție, martiriul a dobândit valențe diferite. Suferința și moartea pentru Lege au fost socotite ca fiind o dovadă supremă a credinței.

În iudaism, martiriul este expresia unei credincioșii față de Dumnezeu. Perioada intertestamentară dezvoltă, prin urmare, o teologie a mărturiei/martiriului, iar evreii se manifestă ca o comunitate de martori/martiri care Îl mărturisesc pe adevăratul Dumnezeu cu sângele lor.

Majoritatea cercetătorilor consideră că evenimentele din epoca hașmoneilor au fost păstrate în 2 și 4 Macabei, ca reprezentând primele momente ale martirologiei iudaice.

Persecuțiile au contribuit în mare măsură la dezvoltarea fenomenului martiric. Persecuția seleucidă a fost marcată de o cruzime ieșită din comun. Sub Antioh al IV-lea Epifanes, evreii au fost așezați în postura de mărturisitori. Mulți dintre ei au ales moartea în detrimentul încălcării sabath-ului. Alții au murit pentru că au ținut la actul tăierii împrejur sau la legile kosher, elemente care reprezentau

chintesența Legământului. Elenismul a pătruns subtil în societatea iudaică, într-o manieră tacită, dar când s-a recurs la o elenizare forțată, demersurile seleucide au întâmpinat rezistența armată prin Matatia și urmașii lui și rezistența spirituală prin martirii ce se jertfesc pentru credință și pentru izbăvirea poporului.

Am constatat că responsabil pentru acestea a fost Antioh al IV-lea, cel pe care izvoare rabinice l-au păstrat însoțit de caracterizarea „cel rău", din cauza influenței nefaste pe care a exercitat-o asupra istoriei evreiești. În *studiu de caz*, dedicat regelui seleucid am subliniat ipotezele ce vor fi determinat, după zeci de ani de stăpânie pașnică, demararea unei persecuții sângeroase în 167 î.Hr.

Rezistența armată, conturată în jurul Hașmoneilor e una fundamentată pe credință. Exegeza textului ni-l descoperă pe Iuda Macabeul ca pe un lider profund ancorat în religiozitatea poporului său. Rugăciunea cu care își însoțește armata, restaurarea Templului și a cultului sacrificial, teologia ce reiese din demersurile sale conturează o personalitate care merită atenția noastră. În capitolul *Iuda Macabeul și reforma religioasă* am sintetizat felul în care epoca hașmoneilor și-a pus amprenta asupra iudaismului, prin sărbătoarea Hanukah, ce reiterează în fiecare an dimensiunea restauratore a activității lui Iuda Macabeul.

Rezistența duhovnicească, rezistența prin martiriu se dovedește a avea un rol deosebit în reușita armată a evreilor. Demersul exegetic în care am analizat martiriul bătrânului Eleazar și al celor șapte frați, a reliefat cum tocmai martirajul a „schimbat în milă" mînia divină (2 Mac. 8,5).

Respectarea legilor kosher, ca gest de mărturisire, este un subiect pe care l-am subliniat în capitolul *Receptarea rabinică a martirajului*. Din exemplul celor amintiți mai devreme, am văzut cum martiriul nu este rezultatul unui efort uman, ci este răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu, e lucrarea harului divin, care îl face pe om capabil de a-și oferi propria viață din iubire față de Legământ.

Pentru teologul Barsotti Divo, martiriul Macabeilor are valoare de simbol, iar cuvintele lor, ce preced ceasul morții, sunt revelatorii din perspectivă teologică. Nădejdea martirilor în fața morții și profunda perspectivă a veșniciei pe care o au este copleșitoare. Discursurile fraților martiri conturează o viziune tot mai limpede a destinului uman după moarte. Mama, ce intervine doar înainte de moartea ultimului copil, lansează, de asemenea, premizele unor discuții teologice ce depășesc cadrul momentului.

Am văzut cum discursul mamei martir devine argument fundamental pentru creația *ex nihilo*. Întrucât în Teologia românească cercetarea acestui aspect este una sumară, în lu-

crarea de față am insistat asupra lui. Exegeza textului 2Mac 7,28, dar și abordarea problemelor filologice și filosofice ale expresiei „ούκ έξ όντων" ne-au ajutat să înțegem faptul că iudaismul veacurilor II-I î Hr. a dezvoltat o teologie coerentă despre creația *ex nihilo* ca răspuns la provocările filosofice ale Antichității.

Demersul nostru a implicat și analiza perspectivelor pe care Părinții Bisericii le au față de acest subiect. Fericitului Augustin leagă exhaustiv creația de Dumnezeu. El afirmă: „Ceea ce nu este prin sine, dacă va fi părăsit de ceea prin ce este nu va fi absolut deloc".

Autorul ne introduce în teologia creației din nimicul primordial, apoi ne conduce spre profunzimile veșnicie și ale învierii trupurilor. Valoarea capitol 7 este dată atât de privirea spre începutul vieții, al creației, cât și de teologia sfârșitului ei. De altfel, doctrina cea mai clară și cea mai completă din Vechiul Testament, despre viața după moarte este cea pe care ne-o dă 2Macabei 7.

Astăzi, problema creației revine în actualitate, Biserica fiind nevoită să pregătească noi răspunsuri care să fie plauzibile în fața argumentărilor științifice în continuă schimbare și evoluție.

Pronia divină e o altă temă asupra căreia am insitat. Deși Scriptura ebraică nu dezvoltă o teologie structurată cu privire

la acest capitol, întreg Vechiul Testament nu este altceva decât o revelare constantă a acestei πρόνοια - „providență".

În cercetarea de față am constatat faptul că aceasta reprezintă una din temele principale ale Cărților Macabeilor. Dacă 1 Macabei este mai puțin explicit în această direcție, 2 Macabei abundă în referiri la providența divină, iar relatările din 3 Macabei fac din pronia divină un obiect al precizărilor precise.

Pentru argumentarea acestei afirmații am analizat textul 2 Macabei 3, ce prezintă salvarea vistieriei Templului printr-o intervenție divină. J.Goldstein, pune sub semnul întrebării veridicitatea arătării și lansează mai multor ipoteze pentru înțelegerea acestui moment. Alături de acestea, am socotit importantă înțelegerea providenței divine și prin prisma expresiei Κύριος παντοκράτωρν, în rugăciunile din textele macabeene.

Ultima temă teologică pe care am analizat-o, corelată cu martiriu, este *învierea*. Aceasta reprezintă una din nădejdile fundamentale ale umanității. În secolul I î. Hr., credința în înviere era destul de bine conturată în sânul poporului evreu. Mama martirilor Macabei confirmă această credință. Ea înțelege că puterea de a-i readuce la viață pe fiii ei este în mâna celui Care este sursa vieții. Învățătura despre înviere îl descoperă pe Yahweh ca atotputernic, potrivit argumentului că

Dumnezeu cel care a putut crea din nimic, poate crea din nou din nimicul morții.

Învierea își găsește sensul și în dreptatea divină. Aceasta pretinde o judecată a omului întreg, pentru ca cei care au slujit binelui să poată să se bucure de slavă și fericire deopotrivă trup și suflet. De asemenea cei care au slujit răului, îndulcinde-se de amăgirea păcatului, vor trebui întru unitatea ființei, trup și suflet, să își primească plata.

Autorul nostru vorbește despre o „înviere spre viață"(2 Mac. 7, 14) a celor care suferă moarte pentru prescripțiile Torei. Însă, tot prin gura martirilor, el vorbește și despre o înviere a păcătoșilor care nu va fi *spre viață*, introducând în discursul său înțelegerea unei *înviere spre moarte*. Eshatologia iudaică în Macabei se ilustrează și prin soarta celor păcătoși, a prigonitorilor.

Învierea morților se argumentează prin atotputernicia divină, o credință ce se descoperă prin revelația supranaturală. În acest sens, evreii au fost favorizați. La modul general, ei au fost însoțiți de această credință, pe care au desăvârșit-o treptat, credință ce își relevă sensul profund în creștinism, prin învierea lui Hristos. De altfel, martirii precreștini din epoca macabeeană sunt înțeleși ca paradigme pentru cei care vor suferi mai târziu, potrivit aceleiași fidelități manifestate spre învățătura lui Hristos. Ultimul capitol, *Receptarea*

martiriului macabeean în creștinism argumentează această afirmație. Bătrânul Eleazar, cei șapte frați și mama lor sunt exemple evidente pentru familia împăratului Trapezuntului David Comnenul și pentru familia domnitorului Constantin Brâncoveanu, care primesc cu toții moarte martirică. Scenariul este izbitor de asemănător, semn al felului în care martiriu transcende istoria.

Prin urmare, martiriul se face un minunat moment de mărturisire, deschizând perspective teologice deosebite. Mărturia celor care aleg să moară pentru crezul lor e una ce provoacă noi atitudini față de viața și moarte, înviere și restaurare, creație și eshatologie.

În lucrarea de față ne-am străduit să punem în valoare unul din mometele scripturistice mai puțin exploatate în cercetarea biblică românească. Temele pe care autorul le valorifică aici pot fi premise în căutarea de noi aspecte ce țin de conștiința societății iudaice în pragul venirii lui Hristos. Elementele istorice, sociologice, teologice ce caracterizează timpul pe care Apostolul Pavel îl cuprinde în expresia „plinirea vremii", converg și se împlinesc în Persoana Domnului Hristos.

BIBLIOGRAFIE

Ediții ale Sfintei Scripturi

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. Karl Elliger și Wilhelm Rudolph (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987).

2. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX*, ed Alfred Rahlfs (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935).

3. *Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1975).

4. Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament – 1688, ediția Sfântului Sinod (București: IBMO, 1997).

5. Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament (București: Fundația pentru literatură și artă Regele Carol II, 1936).

6. *Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii vechi și a celei nouă*, ediția Sfântului Sinod (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1914).

7. *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, ediția Sfântului Sinod (București: IBMO, 1966, 1975, 1982, 1988 sau 2010).

Dicționare, lexicoane, enciclopedii

8. „The Maccabees," în *Smith Bible Dictionary*. Accesat 31 Ianuarie, 2019, https://www.ccel.org/ccel/smith_w/bibledict.m.html?term=maccabees.

9. Bing, D. și Sievers, J. „Antiochus," *Encyclopædia Iranica*. Accesat 23 Mai 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-kings

10. Cheyne, T. K. și Black, J. Sutherland, *Encyclopaedia Biblica*, vol. I. London: Adam and Charles Black, 1899.

11. Ellis, E.E. „Viață", în *Dicționar Biblic,* Accesat 02 Iulie 2020,http://dictionarbiblic.blogspot.com/2013/04/viata.html

12. Ellison, H.L. „Martor, mărturie," *Dictionar biblic*. Accesat 3 Martie, 2019, http://dictionarbiblic.blogspot.com/2012/07/martor-marturie.html.

13. Ferguson, Paul. „Destroy, Destruction", în *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Accesat 25 Mai, 2020, https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/destroy-destruction.html

14. Fischer, Thomas. „Books of Maccabees," în *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4. New York: Doubleday, 1996.

15. Myers, C. *The Eerdmans Bible Dictionary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

16. Packer, J.I. „Providență," în *Dicționar biblic.* Accesat 10 Februarie, 2019, http://dictionarbiblic.blogspot.com/2012/08/providenta.html.

17. Peterson, Robert A. „Eternal Punishment," în *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Accesat 24 Mai 2020, https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/eternal-punishment.html.

18. Phillips, Timothy R. „Hell," în *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Accesat 25 Mai, 2020, https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/hell.html

19. Strootman, Rolf. „Seleucus," *Encyclopaedia Iranica*. Accesat 23 mai 2019, http://www.iranicaonline.org/articles/seleucid-kings

20. Schiffman, Lawrence H. „II Maccabees," în *Harper's Bible Commentary*. San. Francisco: Harper & Row, 1988.

21. Trebolle, Julio. „Canon of the Olt Testament," în *The New Interpreter's Dictionary Of The Bible,* Volume 1. Abingdom Press, USA, 2006, 552.

22. Trebolle, Julio. „Creation," în *The New Interpreter's Dictionary Of The Bible,* Volume 1. Abingdom Press, USA, 2006, 784-785.

23. Volkmann, Hans. „Antiochus IV- Epiphanes," în *Encyclopædia Britannica. Accesat* 21 Ianuarie, 2019, https://www.britannica.com/biography/Antiochus-IV-Epiphanes.

24. Walls, AF. „Macabeii," în *Dicționar Biblic*. Accesat 31 Ianuarie, 2019 http://dictionarbiblic.blogspot.com/2012/07/macabeii.html.

25. Wheaton, H. „Antiochus," în *Dicționar Biblic.* Accesat 22 Ianuarie, 2019, http://dictionarbiblic.blogspot.com/2011/11/antioh-antiochus.html.

Resurse iudaice

26. Abrahams, Gerald. „Ressurection." În Fred Skolnic, ed., *Encyclopaedia Judaica*, vol 17, Second edition, 241-4. Thomson Gale, 2007 .

27. Adler, Cyrus. „Kaddish." Accesat 12 Martie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9110-kaddish.

28. Cohen, Andre. *Talmudul*. București: Hasefer, 2000.

29. Cohen, Gerson D. „Hannah and her Seven Sons," în Fred Skolnic, ed., *Jewish Encyclopaedia*, vol. 8, Thomson Gale, 2007.

30. Enciclopedia iudaismului. Traducere de Radu Lupan și George Weiner. București: Hasefer, 2006.

31. Flavius, Josephus. *Antichități iudaice II*. București: Hasefer, 2001.

32. Flavius, Josephus. *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*. București: Hasefer, 1997.

33. Flavius, Josephus. *Împotriva lui Apion*. București: Hasefer, 2002.

34. Ginzberg, Louis. „Antiochus IV., Epiphanes," Accesat 22 Ianuarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1589-antiochus-iv-epiphanes.

35. Greenberg, Moshe. „Ressurection," în Fred Skolnik, ed., *Encyclopaedia Judaică*, vol 17, Second edition, 240-1. Thomson Gale, 2007.

36. Hacohen, Aviad. „Human Right." În Fred Skolnik, ed., *Jewish Encyclopaedia* , vol. 17, 309-323. Thomas Gale, 2007.

37. Hirsch, Emil G. „Providence." În *Jewish Encyclopedia*. Accesat 15 Februarie, 2019 http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12402-providence.

38. Ivry, Alfred L. „Body and Soul." În *Encyclopaedia Judaica,* vol 4, Second edition. Thomas Gale, 2007.

39. Kohler, Kaufmann. „Hanukkah." Accesat 1 Februarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7233-hanukkah.

40. Kohler, Kaufmann și Hirsch, Emil G. „Body in Jewish Theology." În *Jewish Encyclopaedia*. Accesat 13 De-

cembrie, 2018, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3465-body-in-jewish-theology

41. Krauss, Samuel. „Apamea." Accesat 28 Ianuarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1628-apamea.

42. McLaughlin, J. F. și Eisenstein, Judah David. „Names Of God." Accesat 15 Februarie, 2019, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11305-names-of-god.

43. Prager, Viviane, coord. *Dicționar enciclopedic de iudaism*. București, Hasefer, 2000.

44. Rabinowicz, Harry și Geffen, Rela Mintz. „Dietary Law." În Fred Skolnik, ed., *Encyclopaedia Judaica*, Vol 5, 650-8. Thomson Gale, 2007.

45. Schechter, Solomon, Greenstone, Julius H. „Restriction of Martyrdom." În Fred Skolnik, ed., *Jewish Encyclopaedia*, vol 8. Thomson Gale, 2007.

46. Ta-Shma, Israel Moses. „Kasher or Kosher." În Fred Skolnik, ed., *Encyclopaedia Judaica,* Vol 11, Thomson Gale, 2007.

Resurse patristice

47. Dionisie Areopagitul. *Despre numele divine. Teologia mistică*. București: Polirom, 2018.

48. Păstorul lui Herma. Tradus de Monica Medeleanu. București: Herald, 2007.

49. Sf. Atanasie cel Mare. „Despre întruparea Cuvântului", în *PSB 15*. Tradus de Dumitru Stăniloae. București: IBMO, 1987.

50. Sf. Augustin. *Confesiuni*. București: Nemira, 2003.

51. Sf. Augustin. *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. București: Anastasia, 2004.

52. Sf.Chiril al Alexandriei. „Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr". În *PSB* 38. Tradus de Dumitru Stăniloae. București: IBMO, 1991.

53. Sf. Clement Romanul. „Către Corinteni" (I). În *PSB 1*. Tradus de Dumitru Fecioru, București: IBMO, 1979.

54. Sf. Grigorie de Nyssa. „Scrieri." În *PSB 30*. Tradus de Teodor Bodogae. București: IBMO, 1998.

55. Sf.Grigorie de Nazianz. ,,Cuvântarea 15. În cinstea macabeilor". Tradus de Vasile Cristescu, în *Studii Teologice* 2, (2005): 86-100.

56. Sf. Ignatie al Antiohiei. „Epistolă către Romani", 4. În *PSB 1*. Tradus de Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1980.

57. Sf. Ioan Gură de Aur. ,,Cuvântare la 1 august", în *Predici la duminici și sărbători*. Bacău: Bunavestire, 2005.

58. Sf. Ioan Gură de Aur. ,,Omilia a II-a la Sfinții Macabei", în *Predici la sărbători împărătești*. București: IBMO, 2002.

59. Sf. Ioan Gură de Aur. „Omilii la Facere", *Scrieri I* în *PSB 21*. Tradus de Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1987.

60. Sf. Ioan Gură de Aur. *Problemele vieții.* București: Egumenița, 2007.

61. Sf. Irineu al Lyonului. *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*. București: Teologie pentru azi, 2007.

62. Sf. Iustin Martirul și Filosoful. „Apologia I." În *Apologeți de limbă greacă*, *PSB 2*. Tradus de Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1980.

63. Sf. Maxim Mărturisitorul. „Răspunsuri către Talasie". În *Filocalia 3*. Tradus de Dumitru Stăniloae. București: IBMO, 2008.

64. Sf. Vasile cel Mare. „Omilii la Hexaemeron", *Scrieri I*. În *PSB 17*. Tradus de Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1986.

65. Teofil al Antiohiei. „Cartea întâi către Autolic. ” În *PSB 1*. Tradus de Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1980.

66. Teofil al Antiohiei. „Către Autolic,” În *PSB 2*. Tradus de Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru. București: IMBO, 1980.

Comentarii biblice

67. Abel, F. M. *Les Livres de Maccabées*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1961.

68. Bartlett, John R. *The First and Second Books of the Maccabees*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

69. Chaine, J. *Le livre de La Genèse*. Paris: Les Editions du Cerf, 1949.

70. Divo, Barsotti. *Le second livre des maccabees*. Paris: Editions Pierre, Téqui, 1984.

71. Goldstein, Jonathan. *II Maccabees: A new translation with introduction and commentary*. London: Yale University Press, 2008.

72. Henry, Matthew. Commentary of Hebrews. Accesat Mai, 19, 2020, https://www.ccel.org/study/Hebrews_11#.

73. Schwartz, Daniel. *2Maccabees*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

74. Tedesche, Sidney și Zeitlin, Solomon. *The second book of Maccabees*. New York: Published for the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning by Harper, 1954.

75. von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Westminster: Philadelphia, 1972.

Cărți și studii pe temă

76. Achibald, Alexander. *Canon of the Old and New testaments Ascertained, or The Bible Complete Eithout the Apocrypha and Unwriten Traditions*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1851.

77. Andreescu, Ioan. *Studiu archeologic-istoric. Farisei și saduchei în epoca Macabeilor și sub Erode cel Mare*. București: Tipografia Curții Regale, 1902.

78. Arenhoevel, D. *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*. Mainz: Walberberger Studien, 3; Matthias Grünewald, 1967.

79. Arenhoevel, D. „Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch,." În *Walberberger Studien*, 3; Mainz: Matthias Grünewald, 1967: 34-40.

80. Bartlett, J. R. „1 Maccabees." În *Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha.* Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.

81. Berthelot, Katell. „L'idéologie Maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre." În *Revue des Etéudes Juives*, 165, 1-2, (2006): 99-122.

82. Bickerman, Elias Joseph. *Institutions des Séleucides*. Michigan: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1938.

83. Bud, Paula. „Șabatul, mediu al martyriei și al întâlnirii cu Dumnezeu în sărbătoare, repere din opera lui Iosif Flaviu și Filon din Alexandria." În *Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară*. Cluj-Napoca: Școala Ardeleană, 2018.

84. Ceaușescu, Gheorghe. „Introducere la 1-4 Macabei." În *Septuaginta,* ed. Bădiliță, Cristian, Băltăceanu, Francesca și Broșteanu, Monica, 471-85. București: Colegiul Noua Europă, Polirom, 2005.

85. Chialda, Mircea. *Sacrificiile Vechiului Testament*. Caransebeș: Tiparul Tipografiei diecezane, 1941.

86. Copan, Paul și Craig, William Lane. *Creation aut of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Michigan: Baker Academic, 2004.

87. Daniel, Florin Claudiu. „Martiriul într-o dimensiune pan-istorică – abordare exegetică la 2 Macabei 7." În

Studia Teologica Orthodoxa Doctoralia Napocensia, I/1, (2018): 27-39.

88. Daniel, Florin Claudiu. „Statutul Cărților Macabeilor în canonul Vechiului Testament." În *Tabor*, anul XIII, nr. 4, (2019): 39-49.

89. deSilva, David A. *Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha: 4 Maccabees*. Sheffield: Academic Press, 1998.

90. Dresder și Siegel. *Jewish Dietary Laws*. New York: The Burning Bush Press, 1966.

91. Enache, George. „Martiriul Brâncovenilor, jertfă pentru credință și neam." Accesat 5 Aprilie, 2019, http://ziarullumina.ro/martiriul-brancovenilor-jertfa-pentru-credinta-si-neam-23994.html

92. Enermalm-Ogawa, Agneta. Un Langage de priere juif en grec. Le temoignage des deux premiers livres des Maccabees, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1987.

93. Fantino, Jacques. *Creația*. Tradus de Miruna Tătaru-Cazaban. București: Anastasia, 2003.

94. Frederick, Fyvie Bruce. *The Canon of Scripture.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.

95. Frick, Peter. *Divine Providence in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

96. Fundoianu, B. *Iudaism și elenism*. București: Hasefer, 1999.

97. Galeriu, Constantin. *Jertfă și răscumpărare*. București: Harisma,1991.

98. Grabbe, Lester L. *Introduction to Second Temple Judaism_ History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, The Maccabees, Hillel, And Jesus*. London: T&T Clark International, 2010.

99. Gramatopol, Mihai. *Civilizația elenistică*. București: Editura Enciclopedică Română, 1974.

100. Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1998.

101. Gusdorf, Georges. *L'experience humaine du sacrifice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

102. Hubler, James Noel. „Creațio ex Nihilo, Matter, Creation and the Body in Classical and Christian Philosophy Through Aquinas." În *Dissertations available from ProQuest*, 1995.

103. Kelhoffer, James A. „The Maccabees at Prayer: Pro- and Anti-Hasmonean Tendencies in the Prayers of First and Second Maccabees." În *Early Christianity* e-issn 1868-8020, 2(1): (2011):198-218.

104. Lander, Shira. *Martyrdom in Jewish Traditions*. Accesat 14 Decembrie, 2018, https://www.bc.edu/content/dam/

files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Lander_martyrdom/index.html

105. Levine, Lee I. *Judaism and Hellenism in Antiquity Conflict or Confluence?*. Seattle & London: University of Washington Press, 1998.

106. Lupaș, Ioan. „Mucenicia Brâncovenilor." În *Studii Teologice. Conferințe și comunicări istorice*, vol III, 3-15. Sibiu: Tipografia Cartea Românească din Cluj, 1941.

107. May, Gerhard. *Schoepfung aus dem Nichts Die Entstehung der Lehre von der creation ex nihilo.* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1978.

108. Mănescu, Constatin. „Cine au fost Macabeii și de ce îi cinstim ca sfinți", *MO 5-8* (2005): 92-102.

109. McDonald, Lee Martin și Sanders, James A. (eds.) *The Canon Debate*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002.

110. Mihoc, Vasile. „II Macabei 12, 39-46, temei al rugăciunii Bisericii pentru cei adormiți." În *Ortodoxia, 3* (1985): 533-540.

111. MITTAG, P.F. „Antiochus IV Epihanes Eine polemische Biiographie." În *Klio Beihefte Neue Folge*, 11. Berlin, 2006.

112. Moffat, James. „2Maccabees." În R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford University Press, 1913. 125-54.

113. Nazâru, Sebastian. *Mucenicia Brâcovenilor . O analiză a surselor istorice*. București: Cuvântul Vieții, 2014.

114. Oancea, Constantin. „Istorie și teologie în Cărțile Macabeilor." În *Anuarul academic 2003-2004,* 7-18. Sibiu: Universității Lucian Blaga, 2004.

115. Orleanu-Bîrlădeanu. Calistrat, „Macabeii." În *BOR 10* (1909): 1156-1162/ 11(1909): 1248-1252/ 12 (1909): 1414-1421.

116. Popescu, Nicolae M. *Viața și faptele Domnului Țării Românești Constantin Vodă Brâncoveanu*. București: Idaco, 2013.

117. Rajak, T. „Dying for the Law, The Martyr s Portrait in Jewish- Greek Literature." În *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leyde: Brill, 2001: 99-133.

118. Schmitz, Barbara. „Geschaffen aus dem nicgts? Die function der rede von der schöphfung im zweiten Makkabäerbuch." în *Sacra Scripta*, VII, 2, (2009): 199-216.

119. Schmuttermayr, G. *Schoepfung aus dem Nichts in* 2 Makk 7, 28, B.Z. Neue Folge, 1973.

120. Shepkaru, Shmuel. „To Die For: The Evolution of Early Jewish Martyrdom." În Margo Kitts, editor, *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation*. Oxford: University Press, 2018.

121. Sofian Brașoveanul. *Martiri, martiriu și mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*. Cluj-Napoca: Teognost, 2005.

122. Stead, G. C., „Schöpfung aus dem Nichts." În Gerhard May, *Journal of Theological Studies*, 30, (1979): 547-548.

123. Stokholm, Niels. „Zur Oberlieferung von Heliodor, Kuturnabbunte und anderen Missgluckten Tempelraubern." În *Studia Theologica* 22, (1968): 1-22.

124. vanHenten, Jan Willem, *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*. Leiden: Brill,1997.

Cărți de specialitate

125. „Anonimul brâncovenesc". În *Istoria Țării Romînești de la octombrie 1688 pînă la martie 1717 (Cronica anonimă)*. Ed. Constantin Grecescu. București: Editura Științifică, 1959.

126. Abrudan, Dumitru. „Un capitol din teologia biblică vechi-testamentară: moartea, nemurirea sufletului, judecata și viața viitoare." În *RT 3* (1994): 3-9.

127. Andrutsos, Hristu. *Dogmatica*. Tradus de Dumitru Stăniloae. Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1930.

128. Anghelescu, Gheorghe F. „Dumnezeu și creația la Sfântul Grigorie de Nyssa.” În *Analele Universității „Ovidius”, Seria Filologie, XXVII*. Constanța: Ovidius University Press, 2016.

129. Baba, Teodor. „Referatul biblic asupra creației și implicațiile lui în actualitate.” În *Teologia 1-2* (1998): 99-104.

130. Barbotin, E. „Le sens existentiel du témoignage et du martyre.” În *Revue de Sciences Religious* 35 (1961): 176-182.

131. Basarab, Mircea. „Cărțile anaginoscomena în Bibliile românești.” În *Studii Teologice* 1-2, (1972): 59-69.

132. Baslez, Marie-Françoise. *Biblie și istorie. Iudaism, elenism, creștinism*. Tradus de Ioana Lutic. București: Artemis, 2009.

133. Bentze, Aage. *Introduction to the Old Testament I*. Copenhagen: G.E.C. Gad Publisher, 1952.

134. Bervan, Edwyn. *Jerusalim Under the High Priest.* London: Edward Arnold & Co., 1940.

135. Bickerman, E. J. „The Civic Prayer for Jerusalem.” În *Harvard Theological Review* 55, (1962): 163-85.

136. Bîrzu, Vasile. „Cerul și cosmosul în *Hexaimeronul* Sfântului Vasile cel Mare.” În *RT,* 4 (2009). Sibiu: Andreiană, 2009.

137. Breck, John. „Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei." În *AB 1-3* (1998):75-86.

138. Broșteanu, Monica. *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*. București: Polirom, 2005.

139. Brox, N. „Zeuge und Märtyrer."În *Studien zum Alten und Neuen Testament 5*. München: 1961.

140. Bud, Paula. „Eshatologie și apocalipsă în Vechiul Testament." În *Studia TO 1* (2011): 47-54.

141. Calciu –Dumitreasa Gheorghe. „Crearea lumii expusă în Hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare." În *O4* (1975): 633-641.

142. Cesereanu, Ruxandra. *Panopticum. Eseu despre tortură în secolul XX.* București: Polirom, 2014.

143. Chialda, Mircea. „Raportul dintre Vechiul și Noul Testament." În *BOR 5-6* (1981): 542-561.

144. Chirilă, Ioan. „Componenta anastasică a persoanei umane." În *Sensul vieții, al suferinței și al morții,* 136-150, Alba-Iulia: Reîntregirea, 2008.

145. Chirilă, Ioan. „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet." În *Studia TO 1* (2009): 49-64.

146. Chirilă, Ioan. „Euharistie și înviere în Vechiul Testament." În *Grai maramureșean și Mărturie ortodoxă.* Baia Mare: Universității de Nord, 2000, 157-167.

147. Chirilă, Ioan. „Exegeza biblică vechitestamentară — disciplină ce conservă și afirmă multiculturalitatea." În *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001, 132-146.

148. Chirilă, Ioan. „Învierea morților și contextul religios iudaic din zorii epocii Mântuitorului Iisus Hristos." În *Studia TO 2* (2005): 3-16.

149. Chirilă, Ioan. „Omul. Microcosmos și macrocosmos - prolegomene hermeneutice." În *Biserică, Societate, Identitate — In Honorem Nicolae Bocșan*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2007, 221-230.

150. Chirilă, Ioan. *Sfânta Scriptură. Cuvântul Cuvintelor*. Cluj-Napoca: Renașterea, 2010.

151. Cizek, Eugen *Istoria Romei*. București: Paideia, 2002.

152. Clement, Olivier. *Trei rugăciuni-Tâlcuire la Tatăl Nostru*. Alba-Iulia: Reîntregirea, 2010.

153. Cohick, Lynn. *Women in the World of the Earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life*. Michigan: Baker Academic Press, 2009.

154. Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică.* București: Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1995.

155. Corbon, J. „Réflexions sur le sens des martyrs dans la liturgie byzantine." În *Proche-Orient Chrétien 46* (1996): 5-25.

156. Croos, F. M. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Sudies*. New York: Garden City, 1958.

157. Culianu, Ioan Petru. *Experiențe ale extazului*. București: Polirom, 2004.

158. DelChiaro Fiorentino, Anton –Maria. *Revoluțiile Valahiei*. Traducere de S. Cris-Cristian. Iași: Tehnopress, 2005.

159. Delehaye, H. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles: Société de Bollandistes, 1933.

160. Delehaye, H. *Les passions des martyrs et les genres litteraires*. Bruxelles: Société de Bollandistes, 1966.

161. deVaux, Roland. *Ancient Israel.* New York: McGraw-Hill, 1961.

162. Dimitrov, Ivan Z., et al. (ed.). *Das alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht, Mohr Siebeck*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

163. Drugaș, Șerban. „Creație și eshatologie." În *RT 2* (2008): 204-224.

164. Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*, Volumul 2. Pennsylvanie: Westminster Press Philadelphia, 1967.

165. Florovski, Georges, *Creatie si răscumpărare*. București: Apa Vieții, 2015.

166. Giurescu, Constantin și Dobrescu, N. *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*. București: Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, 1907.

167. Hagemeyer, Oda. *Ich bin Christ*. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1961.

168. Harrison, R.K. *Introduction to the Old Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishishing Company, 1977.

169. Hauret, Charles. *Origines de l'univers et de l'homme*. Paris: J.Gabalda et C.Editeurs, 1953.

170. Heinemann, Joseph. *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im*. Ierusalim: Magnes Press, 1964.

171. How, Walter W., și Wells, J. *A Commentary on Herodotus,* vol.1. Oxford: Clarendon Press, 1912.

172. Ionescu, Ștefan și Panait, Panait I. *Constantin Vodă Brîncoveanu: Viața. Domnia. Epoca*. București: Editura Științifică, 1969.

173. Iorga, Nicolae. *Bizanț după Bizanț*. Traducere de Liliana Iorga-Pippidi. Postfață de Virgil Cândea. București: Editura Enciclopedică Română, 1972.

174. Iorga, Nicolae. *Activitatea culturală a lui Constantin Vodă Brâncoveanu și scopurile Academiei Române*. Extras din Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice. Seria II. Tom XXXVII. București: Socec, 1914.

175. Moisescu, Iustin. *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom* Cernăuți: Tipografia Glasul Bucovinei, 1942.

176. Jacob, Edmond. *Théologie de l'Ancien Testament*. Collection „Manuels et précis de Théologie”. Paris-Neu-Châtel: Delachaux & Niestlé, 1957.

177. Jarpălău, Gheorghe, „Valoarea interpretării tipologice a Vechiului Testament.” În *ST 5-6* (1981): 423-435.

178. Johns, Alger F. „The Military Strategy of Sabbath Attacks on tehe Jews.” În *Vetus Testamentum*, 13.4(1963).

179. Kalomiros, Alexandros. *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*. Sibiu: Deisis, 1998.

180. Kamphausen, Adolf. *Die Hagiographen des alten übersetzt*. Leipsie, 1868.

181. Kenneth, Matthews. *Genesis 1-11,26*. Nashville: Broudman și Holman, 1996.

182. Klein, Isaac. *A Guide to Jewish Religious Practice*. New York: The Jewish Teological Seminary of America, 1979.

183. Kraabel, A. Thomas. „Hypsistos and the Synagogue at Sardis.” În *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 10 (1969), 87-93.

184. Levy, Isidore. *Recherches esseniennes et pythagoriciennes*. Paris: Minard, 1965.

185. Lossky, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. București: Bonifaciu, 1998.

186. Marcel, Gabriel. *Etre et avoir*. Paris: Fernand Aubier, 1935.

187. Martin-Achard, Robert. *De la morte a la resurection d'apres Ancien Testament*. Paris Neuchatel, 1956.

188. Marx, J. *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. *Problèmes d´histoire du Christianisme 19*. Bruxelles: 1989.

189. Michel, O. *Prophet und Märtyrer*. Gütersloh: 1932.

190. Mignot, Abbe Vincent. *Histoire* de L'*empire Ottoman*, *depuis son origine jusqu'a la paix de Belgrade en 1740*. Paris: Leclerc, 1773.

191. Mihăeș, Mircea, *Un an din viața lui Leon W*. București: Polirom, 2009.

192. Mihăilă, Alexandru. „Concepția despre moarte și grija față de cei adormiți în Vechiul Testament (partea I)." În *O 3* (2012): 123-142.

193. Mihălcescu, I. „Nedumeriri și răspunsuri. Începutul lumii după Biblie și după știință." În *BOR 5* (1925): 303-305.

194. Mihoc, Vasile. „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament". În *Altarul Banatului*, 7-9 (1997): 28- 39.

195. Mommsen, Theodor. *Istoria Romană*. Traducere de Joachim Benno Nikolaus. București: Polirom, 2009.

196. Moore, George Foot. „Judaism in the First Centuries of the Christian Era." În *Judaism* 2, Massachusetts:Hendrickson Pub, 1950.

197. Moraru, Eugen. „Creația și providența în lumina psalmului 103." În *MA 3 -4* (1984): 175-185.

198. Neaga, Nicolae. „Eshatologie creștină." În *MA 3-4* (1971): 262-274.

199. Neaga, Nicolae. „Integritatea creației pe baza referatului biblic." În *MA 4* (1986): 10-19.

200. Neaga, Nicolae. „Învierea morților în Vechiul Testament." În *RT 5* (1932): 173-176

201. Nehes, Andre. *Moise și vocația iudaică*. București: Hasefer, 2002.

202. Nemesius din Emesa. *Despre natura omului*. București: Univers Enciclopedic Gold, 2012.

203. Nickelsburg, George W.E. Jewish *Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

204. Onișor, Remus. „Învățătura despre moarte în Vechiul Testament." În *CO 1* (2002): 51-59.

205. Pellegrino, M. „Le sens ecclésial du martyre." În *Revue de Sciences Religious 35* (1961): 151-175.

206. Peters, F.E. *Greek philosophical terms. A historical lexicon*. New York: University Press, 1967.

207. Philon din Alexandria. *Viața lui Moise*. București: Hasefer, 2003.

208. Pop, Ioan F. *Sfântul Augustin-între elenism și creștinism*, teză de doctorat. Cluj-Napoca: 2007.

209. Pop, Irineu. „Valoarea trupului ca templu al Duhului Sfânt." În *BOR 34* (1986), 59-65.

210. Popescu, I. „Cărțile necanonice și apocrife ale Vechiului Testament." În *BOR 4 (*1905), 404-415.

211. Punguță, Vichentie. „Antropologia ortodoxă în viziunea omiliilor Despre crearea omului ale Sf. Vasile cel Mare." În *RT 3* (1991): 20-33.

212. Richard, W. și Williams, W. *The Thrree Worlds of Paul of Tarsus*. London and New-York: Routledge, 1998.

213. Rick, Brannan, (ed.). *Historic Credsan Confessions*. Oak Harbor: Loos Research Systems, 1998.

214. Roberts, Colin, Skeat, Theodore C., și Nock, Arthur Darby. „The Guild of Zeus Hypsistos." În *Harvard Theological Review* 29, (1936): 55-72,

215. Rosen, Șef Rabin Dr. Moses. *Eseuri biblice*. București: Hasefer, 1992.

216. Rus, Remus. „Considerații asupra concepțiilor biblică și mesopotamiană despre Creație.” În *GB 6-9* (1980): 524-534.

217. Sabău, Marius Ioan. *Sfântul Apostol Pavel și opera sa teologică între iudaism și elenism: o diagnoză a cercetării biblice moderne*. Teză de doctorat. Cluj-Napoca: 2011.

218. Scullard, Howard Hayes. *The Elephant in the Greek and Roman World*. New-York: Cornell Univ Press., 1974.

219. Seeman, Chris și Marshak, Adam Kolman, „Jewish History from Alexander to Hadrian.” În John J. Collins și Daniel C. Harlow, *Early Judaism A Comprehensive Overview*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, 30-70.

220. Semen, Petre. „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament.” În *ST 9-10* (1977): 672-682.

221. Stadelmann, Luis I. J. *The Hebrew Conception of The World*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.

222. Stăniloae, Dumitru. „Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășire de ea în Sfânta Liturghie.” În *O1* (1983): 104-118.

223. Stăniloae, Dumitru. „Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină.” În *ST 1-2* (1965): 3-32.

224. Swete, Henry Barclay, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: University Press, 1900.

225. Șerban, Constantin. *Constantin Brîncoveanu.* București: Editura Tineretului, 1969.

226. Theodorescu, Răzvan, *Constantin Brâncoveanu. Între „Casa cărților" și „Ievropa"*. București: Editura Rao, 2005.

227. Tomasino, C. A., *Judaism before Jesus*. Leicester: Inter Varsity Press, 2003.

228. Vasilescu, Emilian. *Istoria Religiilor*, ediția a III-a. București:Editura Didactică și Pedagogică, 1998.

229. Viller, M. „Les martyrs et l'esprit." În *Recherches de science religieuse* 7 (1924): 544-551.

230. Viller, M. „Martyr et perfection." În *Revue d' Ascétique et de Mystique*, 6 (1925): 3-25.

231. Volkmann, Hans. „Heliodor I." În *Der Kleine Pauly*, II, 1967.

232. Voncu, Răzvan. „Studiu introductiv." În *Constantin Brâncoveanu în cronici de epocă*, 5-33. București: Litera, 2014.

233. Voucher, Alfred. *L'histoire du salut*. S.D.T. Dammarie les Lys, 1951.

Articole online

234. „Legile doliului." Accesat 12 Martie, 2019, http://www.jen.ro/ciclul_de_viata_files_10.html.

235. „Shehitah-tăierea animalelor pentru mâncare." Accesat 9 Februarie, 2018, http://www.jen.ro/etica_files_11.html.

236. Chituță, Alexandru Constantin. „În martiriu se afirmă jertfa supremă." Accesat 19 Mai, 2019, https://ziarullumina.ro/theologica/in-martiriu-se-afirma-jertfa-suprema-95989.html.

237. Freeman, Tzvi. „What is the Jewish View on Martyrdom?." Accesat 8 Martie, 2019, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788008/jewish/What-is-the-Jewish-View-on-Martyrdom.htm.

238. Fried, Avraham. „Haneirot Halalu." Accesat 1 Februarie, 2019, https://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/219069/jewish/Haneirot-Halalu.htm.

239. Gill, John, D.D. „Doctrinal Divinity." Accesat 20 Iunie, 2018, https://www.ccel.org/ccel/gill/doctrinal.viii.iv.html.

240. Gordon, Constantin. „Tradiție în creația imnografică a Bisericii. Slujba Sfinților Brâncoveni." Accesat 09

Mai, 2019, https://www.academia.edu/17846421/Tradi%C8%9Bie_%C3%AEn_crea%C8%9Bia_imnografic%C4%83_a_Bisericii._Slujba_Sfin%C8%9Bilor_Br%C3%A2ncoveni.

241. Gruen, Erich S. „Antiochus IV and the Jews." Accesat 22 Ianuarie, 2019, https://www.scribd.com/document/76900543/Antiochus-IV-and-the-Jews.

242. Halevy, Rabbi Hayim. „To Pray as a Jew." Accesat 14 Martie, 2019, https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-mourners-kaddish.

243. Hoffman Rabbi Lawrence A. „The Centrality of Kavod HaMet (Honoring the Dead)." Accesat 7 Februarie, 2019, https://www.myjewishlearning.com/article/the-centrality-of-kvod-ha-met-honoring-the-dead/.

244. http://culte.gov.ro/?page_id=767. Accesat 4 Martie , 2018.

245. http://www.mixdecultura.ro/2016/01/comori-arheologice-scoase-la-lumina-in-cursul-anului-2015/. Accesat 21 Ianuarie, 2019.

246. Huggins, Jonathan. „The Providence of God in The Acts of the Apostles." În *Scriptura 113* (2014:1), 1-10. Accesat 10 Februarie, 2019, http://scriptura.journals.ac.za/pub/article/view/916/883, 1.

247. Janse, Sam. „A Little Help or a Great Help? Jesus and His Time Against the Background of 1, 2 Maccabees

and Daniel." În *Scriptura*, 102, (2009): 397-403. Accesat 3 Februarie, 2016 pe http://scriptura.journals.ac.za/pub.

248. Jordaan, Pierre J. „Ritual, rage and Revange in 2 Maccabees 6 and 7." În *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68(1), 1. Accesat 16 Mai, 2018, http://dx.doi.org/10.4102/ hts.v68i1.1271,

249. Mihăilă, Alexandru. „Care Biblie." Accesat 23 Februarie, 2015, http://www.ortodoxia.md/articole-preluate/3705-care-biblie.

250. Morris, Henry M. PH.D. „Creation & Resurrection." În *Institute for Creation Research*. Accesat 9 Octombrie 2019, https://www.icr.org/article/5296

251. Rothkoff, Aaron. „Sha'atnez." Accesat 25 Iunie, 2018, www.jewishvirtuallibrary.org,

252. Rudd, Steve. „The Old Testament Canon: The council of Jamnia: 90 AD." Accesat 20 Februarie, 2015, http://www.bible.ca/b-canon-council-of-jamnia.htm .

253. Schwartz, Daniel R. „On something biblical about II Maccabees." Accesat, 3 Februarie, 2016, http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/1st/papers/Schwartz96.html.

254. Sfetcu, Nicolae. „Moartea: Aspecte psihologice, științifice, religioase, culturale și filozofice." Accesat 16 Octombrie, 2018 https://books.google.ro/books?id=

JQ0MCAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ro#v=onepage&q&f=false.

255. Shafrir, Prof. Asher. „Hanuka și Sulul Antiohus.” Accesat 1 Februarie, 2019, http://rabinat.ro/hanuka-si-sulul-antiohus-prof-asher-shafrir/

256. Simkovich, Dr. Malka Z. „The Faith of the Martyred Mother and her Seven Sons.” În *The Torah. A*ccesat 11 Iunie, 2018, https://thetorah.com/the-faith-of-the-martyred-mother-and-her-seven-sons/.

257. „The New Creation and the Resurrection,” 3554-1. Accesat Mai, 19, 2020, http://www.wor.org/book/3554/the-new-creation-and-the-resurrection.

258. Ungureanu, Dragoș. „Constantin Brâncoveanu - principe și sfânt. O demonstrație a incompatibilității.”Accesat 09 Mai, 2019, file:///C:/Users/Daniel/Downloads/Ungureanu-Dragos_Constantin-Brancoveanu-principe-si-sfant.pdf.

ISBN: 978-606-37-1292-0